静江

8

国防大学 2 061 5484 6

西方名著入门

主 编 罗伯特·哈钦斯
莫蒂默·艾德勒
副主编 克利夫顿·法迪曼

中国商务印书馆
美国不列颠百科全书公司
1995年·北京

Robert M. Hutchins, Mortimer J. Adler
Editors in Chief
Clifton Fadiman
Associate Editor
GATEWAY TO THE GREAT BOOKS
Vol. 10
Philosophical Essays
本书根据美国不列颠百科全书公司1963年版译出
中国商务印书馆和美国不列颠百科全书公司合作出版
© Encyclopædia Britannica, Inc, U. S. A. 1995

XĪFĀNG MÍNGZHÙ RÙMÉN
西方名著入门
主　编　罗伯特·哈钦斯
　　莫蒂默·艾德勒
副主编　克利夫顿·法迪曼
第9卷
哲　学

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号　邮政编码100710)
新华书店总店北京发行所发行
中国科学院印刷厂印刷
ISBN 7-100-01615-0/B·207

1995年6月第1版　开本850×1168 1/32
1995年6月北京第1次印刷　字数 545 千
印数 3000 册　印张 22 3/4
定价：30.40 元

《西方名著入门》出版说明

我馆致力介绍各国学术名著，已有90年的历史。严复译作由我馆刊行，始于1903年；梁启超主持编译《共学社丛书》，迄今也有70年。本世纪20年代末，我馆开始出版《汉译世界名著丛书》；到50年代末，此项工作更有计划地进行；1982年起分批出版《汉译世界学术名著丛书》，幸赖学术界和读书界的大力支持，至今已刊行260种。我们坚信，为了完成具有中国特色的社会主义建设事业，必须吸收全人类创造的精神财富。多年来读书界已深刻理解文化遗产的价值，并且知道利用科学方法和分析态度去研读这些著作，取其精华，弃其糟粕，所有这些都不用多说。

凡够得上称为名著者，大抵都是一个时代，一个民族，一种思潮的代表作；为此，必须了解作品产生的时代背景和时代局限，认清作者的思路历程，才能更好地理解它们蕴藏的思想价值，以便取舍借鉴。因此，在精研细读原著时，读书界期望出版一些带有启发性的辅助读物。现在译印的这套原由美国不列颠百科全书公司出版的丛书，可以认为是这类读物中的一种。这套丛书本为西方学人为西方读者编写的入门书，其特点是说理浅近，文笔流畅，而且往往从侧面选材诠释，具有相当的吸引力，颇能诱发读者研习原著时进一步深思。例如介绍古罗马学界名人塔西佗时，并未对其代

表作（《历史》和《编年史》）作系统的冗长的解释，却选取了他的短篇血泪之作《阿格里科拉传》，此篇写的是作者岳父，但反映出整整一个时代。这套书还有一个特点，即打破了人文学科的边界，将自然科学的名作也放在视野之内，这无疑也是今日我国读书界所能接受和乐于接受的。

原书共10卷，为方便我国读者，中译本改编为9卷。本书的取材及诠释观点，不免会带有编者的局限性，相信当今国内读书界已有足够的能力加以鉴别分析，正所谓“他山之石可以为错”，因此译印时不加评注。

本书中译本由我馆和美国不列颠百科全书公司合作出版。美方在中译本出版时给予支持和协助，我们深表谢意。希望海内外读书界、著译界对本书译印中的缺点提出批评和建议，以便再版时改正。

商务印书馆编辑部

目　录

约翰·厄斯金 …… 1
道德的职责是要有才智 …… 5

威廉·金登·克利福德 …… 17
信仰伦理学 …… 19

威廉·詹姆斯 …… 43
信仰的意志 …… 46
合理性的情感 …… 70

约翰·杜威 …… 105
思维过程(摘自《我们如何思维》) …… 109

伊壁鸠鲁 …… 247
致希罗多德的信 …… 250
致美诺寇的信 …… 266

爱比克泰德 …… 271
格言录 …… 274

沃尔特·霍雷肖·佩特 …… 299
生活的艺术(摘自《文艺复兴史研究》) …… 303

普卢塔克 …… 309
论知足 …… 312

西塞罗 …… 335

论友谊 …… 340
论老年 …… 376

弗朗西斯·培根爵士 …… 411
论真理 …… 413
论死亡 …… 416
论逆境 …… 418
论爱情 …… 420
论友谊 …… 422
论愤怒 …… 429

乔治·桑塔亚那 …… 431
卢克莱修 …… 436
歌德的《浮士德》 …… 466

亨利·亚当斯 …… 501
圣托马斯·阿奎那 …… 503

伏尔泰 …… 539
常识哲学(摘自《哲学辞典》) …… 541

约翰·斯图亚特·穆勒 …… 569
自然 …… 571

拉尔夫·沃尔多·爱默生 …… 611
自然 …… 614
自力更生 …… 632
蒙田，或怀疑论者 …… 660

威廉·哈兹里特 …… 683

论青年人的永生感 …… 685

托马斯·布朗爵士 …… 693

永生(摘自《瓮棺葬》) …… 698

人名译名对照表 …… 709

约翰·厄斯金

1879—1951

如果有人能够被称作名著运动之“父”的话，那么这个人就是约翰·厄斯金。哥伦比亚大学最初的那些名著研讨班就是他组建起来的。早在1916年他就建议举办这种研讨班，可是直到1920年才开始办起来。当时他要求这些研讨班的每个学生每周读一本名著，并且，以25—30个学生为一小组，用两个小时的时间对该书作一次集中讨论。这些讨论小组中还包括两名教授，他们的任务并不是讲解，而是促进讨论。厄斯金执行这一计划的最初合作者中有马克·范多伦和本丛书的主编莫蒂默·J.艾德勒。

约翰·厄斯金1879年生于纽约市。他曾就读于哥伦比亚大学，1903年在那里获得哲学博士学位。1903年至1909年在阿默斯特学院教文学，后迁居哥伦比亚，在那里一直住到1937年退休。从他一开始从事文学工作，他就对当时普遍采用的各种文学教学法不满。尤其使他感到焦虑的是，大多数大学生对过去的文学名著几乎一无所知。为此，他提出这样一个主意：像对待最新出版的畅销书那样对待名著。这就意味着先直接通读名著(既不作解说，也不介绍历史背景)，然后对它们进行集中讨论。起初，他学院的同事极力反对这个主意，但最后还是同意他先试一试。结果，这个计划获得了极大的成功，后来其他一些名牌大学也纷纷效法。为了资助全国性的讨论小组，1947年建立了名著基金会；1952年出版了54卷集的《西方世界名著》——所有这一切都是约翰·厄斯金最

初的那个主意衍生出来的结果。

虽然厄斯金因他在名著运动中所起的作用而闻名，但他更有名气的可能是他对古典神话所作的讽刺性复述。他的第一部讽刺小说是《特洛伊的海伦的私生活》，出版于 1925 年。结果该书很受欢迎，于是他接着又撰写了《加拉哈》、《亚当和夏娃》、《特里斯丹和绮瑟》等故事新编。

厄斯金对音乐也很有兴趣。他 40 多岁时曾登台参加过音乐会的钢琴演奏。接着还担任过朱莉亚德音乐学校校长（1928—1937 年），大都市歌剧协会理事。

厄斯金是一个多产的作家，（除已经提到过的那些著作之外）他还撰写过许多小说，大量的随笔、讲稿、诗歌、回忆录，甚至还撰写过一些歌剧剧本。他死于 1951 年。

厄斯金在下面所选的这篇论文中指出，由于种种原因（语言相同可能是最重要的原因），英国人对美国的影响比其他任何一个民族都大。结果是，美国人看问题的眼光往往和英国人差不多。虽然这种影响一般说来可能是有益的，但约翰·厄斯金发现，它至少在某个重要方面是有害的。

厄斯金的看法是，英国人向来以为才智和道德是不相容的。一个人可以是聪明的，也可以是有美德的，但他不可能既聪明又有美德。因为必须在这两者之间作出抉择，所以英国人始终以牺牲才智为代价来培养品性。他们很容易原谅愚蠢的行为，哪怕这种行为的后果很惨重，只要它的动机是好的，他们也会加以原谅。

这种态度从英国传播到美国，厄斯金对此感到遗憾，但他也为

插图作者注："用琴键图案的背景衬托厄斯金的肖像，暗示他的作为音乐家的生涯。右边的那个希腊人塑像，使人想起他的小说《特洛伊的海伦的私生活》。"

Eskine

才智正在越来越受到人们信任的种种迹象所鼓舞。他认为，才智和道德非但不是不相容的，而且还是不可分的。一切美德都受制于“才智的训练”，人人都有“尽可能地发现某一行为会导致好的结果还是会导致坏的结果”的道德义务。

厄斯金在这篇论文中所阐述的观点与W.K.克利福德在《信仰伦理学》中所阐述的观点① 极其相似。两者都坚持认为，知识并不是我们个人想要就要、不想要就不要的某种东西。他们论证说，因为他人受我们行为的影响，所以幸亏他人(尽可能地)弄清楚我们行为的后果，才使得他们没有因为我们的无知而受害。要有才智，这是我们的职责。

(徐奕春 译)

① 见本书第19—42页。

道德的职责是要有才智

如果一位智者问道“现代的美德是什么？”并且扼要地列举了我们所赞赏的一些事例来回答自己提出的这个问题；如果他抛弃了我们受传统影响所信奉的、但在我们传统或信奉之外又找不到的一些不符合时代潮流的观念，如温顺、谦恭和与世无争；如果在列入这类观念的清单里仅包括我们日常喜爱的并且指导着我们行为的那些美德，那么，他还能说出什么美德呢？

这个问题既不独特，也不十分新颖。我们的时代期待着对于这里所提到的我们的那些精神财富作一番清理。我们至少认识到，我们当中许多人都好奇地想知道我们的美德到底是什么。我希望我能推举自己作为回答这一问题的智者。但我提出这个问题仅仅是为了引出另外一个问题——当智者提出了我们真正赞赏的那个清单时，其中包括才智吗？如果我们认为才智是美德，也许我们完全受到了旧的谦逊这一观念的影响。但我们在断定才智是美德之前，真的相信它是一项美德而不是危险吗？

盎格鲁撒克逊人的一个古老传统是倾向于把才智看成是危险之物。我们的先辈在散文与韵文里曾歌颂过这一倾向。我们的文学虽然灿烂辉煌，但它没有反映出人类的所有愿望，也不能期望它能够反映并非英国民族所特有的愿望。赞扬才智不是这个民族所特有的荣耀。

“做一个善良、温柔的少女，还是让她更聪明。”这是一个令人吃惊的选择，但对英国人来说，与其他伟大的民族不一样，这并不

使他们吃惊，而是不言而喻的事理。下面是随意作出的一些设想：品德与才智二者不能兼得；愚蠢是德行的堂兄妹，聪明则是走向恶作剧的第一步；理性与上帝格格不入；在真理的水井里，头脑与心灵是两个一定要保持平衡的小吊桶，头脑发达，必定心灵空虚，心灵充实，必定头脑简单。

金斯利的文章是一个就便的例子，但要论证英国文学传统上就不信任才智，我们还必须追溯到它的一些名家。在莎士比亚的戏剧里有一些非常聪明的人，但他们不是恶棍就是悲惨的牺牲品。像理查德、伊阿戈或埃蒙德那样富有才智，似乎又缺少品德；像普罗斯佩罗那样聪明，似乎意味着与浮士德一样在和禁区进行交易；像哈姆雷特那样善于思考，似乎又会考虑得过多从而不想继续生活下去。在莎士比亚的著作里，最完美的是像巴萨尼奥、奥西诺公爵或弗洛里泽尔这样一些人，他们有高尚的行为和优良的品德，但并不特别聪明。的确，对上面这一断言似乎还有一个普遍的例外。莎士比亚确实使他的一些女主人公幸运地掌握了才智。但是，只要对波蒂亚这类妇人稍加研究，就可发现她们是莎士比亚的舶来品，她们的才智在莎翁所借用的故事里本来就有。又如像维奥拉这样的妇人，她们具有英国式的、如同我们在旧民谣里能发现的谦恭、容忍和忠诚，不过增加了一点委婉的话语，一段具有外国式的机敏的谈话。但她们在莎士比亚作品的女主人公里毕竟是少数。更多的是奥费利亚、朱丽叶、德斯德蒙内、赫罗、科迪莉亚、米兰达和珀迪塔，但她们讨人喜欢是因为具有别的品德而不是智慧。在邪恶的女主人公里有麦克白夫人、克里奥帕特拉和戈内里尔，她们很聪明，但很坏。

在《失乐园》里，弥尔顿把最高的智慧授予了恶魔。读一读乔布的作品也许可以看出，那仅仅是盎格鲁撒克逊人对邪恶的看法。在《约伯记》里，撒旦只是一个令人讨厌的恶魔，而历史的巨大才智

来自上帝在旋风里发出的声音。但弥尔顿则把他的撒旦描绘得很有思想，能坚持不懈，热爱自由，十分宽宏大量，而把上帝写得如此缺乏逻辑，如此无情，如此压制，以致许多道德水准很高的读者都担心，弥尔顿像现代小说家一样，也许知道什么是善与恶，但对它们却分辨不清。使智慧感到困窘的是竟然要由上帝的安琪儿去告诉亚当不要在大地上漫游，也不要调查天空的起因和结果，而应该由撒旦去询问与进行探索。按照弥尔顿对才智的看法，今天的神学家和科学家都在仿效撒旦。

如果有时间，我们本可以从英国小说里追溯一下对才智的这一评价。我们应该看到这些作家经常把智慧与善良区分开来，使我们对一种粗拙的美德产生了钟爱之情。在菲尔丁、司各特、萨克雷或狄更斯的著作里，小说里的主人公虽然本意良好，但后来却犯了错误。直到最后一章里，由于上帝的恩典才把他从自己搞得一团糟的生活中暂时地解救了出来。除非他在最后一章里死去了，否则，他很可能需要再次搭救。除了少数明显的例外，主人公所娶的心爱的妻子还不及他聪明。当大卫·科波菲尔和艾格尼斯结婚时，从智慧的角度看，他的前景似乎并不十分令人乐观。艾格尼斯比多拉要通情达理一些，但我们不会因为那一点微小的差别而去赞美她。她高尚的品质表现在内心方面——容忍，谦恭，忠实。萨克雷著作里的好的女主人公，如劳拉或卡斯尔伍德夫人，她们也具有这些品质。比阿特丽克斯·埃斯蒙德和贝基·夏普都非常聪明，自然她们都是些坏女人。

同样意味深长的是，英国小说家使读者对其二流或下层社会的主人公所激发的情感，如对《我们共同的朋友》里的博芬先生或《彭德尼斯》里的哈里·福克。这些人物给我们带来了逗乐，我们高兴地感到要比他们优越。但是我们同意小说家的看法，即处于他们所在的地位，他们是完全可钦佩的。可是，如果一位法国人，比

如说巴尔扎克，如果他也写出这样一类典型人物，那他的《高老头》或《欧也尼·葛朗台》不仅使我们会称赞他们坚定的、忠实的性格，而且也会对这样的善良竟然不幸地与无知和粗俗结合在一起而深感遗憾。这一民族之间的气质的对照有助于我们了解我们自己。有空时，我们可以继续采用这一方法。但苏格拉底对匹克威克先生、韦克菲尔德牧师、大卫·科波菲尔或阿瑟·彭德尼斯会有什么想法呢？在这点上，他是会赞赏还是会可怜纽科姆上校呢？

我几乎没有必要表白：这不是对英国文学的充分阐述。让我赶紧补充一句，我知道读者对于这样多少有些傲慢地对待他所喜爱的著名作家是会感到愤慨的。也许他会感到奇怪，我这番无情的评论怎么能期望增加他对文学的喜爱呢。但此时此刻我并不关心我们对文学的喜爱，我认为那是理所当然的事，因此我把它作为一种激励我们的手段。如果我们喜爱莎士比亚、弥尔顿、司各特、狄更斯和萨克雷，但又不懂得他们的著作有那些值得我们赞赏的地方，那么，让我尽可能委婉地说一句，我们是没有鉴赏力的。如果我们既没有鉴赏力又不为之感到不安，那么，智者也许不能把才智列入我们的美德。如果仅仅说英国文学不怎么重视才智，肯定地说，那不过是对它的一种愚蠢的说法。我知道，为了证实我的论点，我夸大其词，只强调了英国文学的一个方面。但我们的历史暴露出了在性格与才智之间的一场特殊的冲突，譬如说，这对希腊人来说就不可理解。伟大的英国人和最著名的希腊人一样，既有智慧也有性格，而且对二者都能泰然处之。但是，著名的希腊人似乎成了他们民族的代表，而对英国人来说，著名的英国人通常似乎是个例外，往往在其他国家享有最高的声誉。更奇特的是，尽管著名的英国人自身具有性格与智慧的良好结合，但他们往往看不到他们邻居身上这种结合的价值。当莎士比亚描绘出像《计中计》的公

爵这样一些不老练的政治家时，伯利正指导着伊丽莎白的帝国，而弗朗西斯·培根也即将成为詹姆斯国王的顾问。是年轻的弥尔顿在《快乐的人》和《幽思的人》里描述了理性的生活，在《科玛斯》中描绘了哲学的最神圣的成果。当他写史诗时，他也许是英国那种智力的探究和自立的最著名的榜样，而在其伟大的诗篇中，他却对这二者进行了留难。在我们的文学史上，还剩有几位众所周知的人物，他们既拥有也信奉才智，如似乎与我们同时代的拜伦与雪莱以及莎士比亚时代以前的爱德门·斯宾塞。英国多少忽视了这三位诗人，但公平地讲，他们应该是英国的光荣。对于一个崇尚礼仪的国家来说，也许对拜伦与雪莱的忽视能找到一些辩解，但对于我们文学界这位最崇高的哲学家和最有骑士气概的绅士斯宾塞来说，认为他似乎学问不大，这仅仅是因为他要求有一个高尚的头脑和心灵。

这将是任何足以贬低英国文学的理由。没有智慧的人民和文学不可能是伟大的，英国不仅造就了第一流的政治家和科学家，而且也造就了一些心灵与崇高才智结合得很好的诗人。但是我现在请你重新思考你所读过的历史和小说，想一想我们的民族通常是否高度评价了使之成为伟大民族的才智。我建议把我们文学的这些非理性的方面作为对我的问题的评论——所有这一切都是希望迫使你思考一个问题，即你对才智有何想法。

因此，我们当中那些坦率地对性格比对才智更为器重的人不是没有先例的。如果我们深入研究一下英国人民的历史以及我们的文学所表达的思想，我们会发现我们最古远的祖先就有一种偏见，它至今仍规定着我们的道德标准，仍然使我们对智力抱有偏见。可以从地理上找到我们道德观的发源地。它始于德国森林里，它没有效忠于才智而是效忠于意志。无论恶劣气候中的艰难生活是否提高了那种只有赖之才能保有生命的坚持不懈的价值，塔西佗所说的德国人和在英国登陆的撒克逊人认为，造就性格的意志

力才是他们的主要美德。手腕或策略对他们没有用处。他们已成为一群硬汉子。他们喜欢搏斗，而且最喜欢通过短兵相接解决问题。暴力自然伴随着要依靠自己这一思想，对暴力的崇拜自然会带来某种道德上的约束。他们言行一致，准备用格斗来信守自己的诺言。塔西佗说过，在处理公务或私事时，没有哪个德国人手里不是拿着剑的。当这种对意志的强调社会化以后，它给道德情感指出了方向。一个人的荣誉在于他的正直，在于他愿意并且能够信守他的诺言。因此人变得比他的言行更为重要。那时，对言论和行为很容易作出判断，不是按照绝对的好与坏，而是看说话和干事的人是谁。坏人的行为是坏的，好人的行为是好的。菲尔丁写了《汤姆·琼斯》这部小说，它说明好人有时会自觉或不自觉地做坏事，而坏人有时也会有意或无意地做好事。从《汤姆·琼斯》仍被普遍地认为是坏的和粗俗的这一事实中，我们可以作出这样的判断：菲尔丁并没有改变他所有读者的看法。肯定地说，有了一些进步；我们不会再坚持要两位外科医生中更加圣洁的一位为我们做阑尾炎手术。但作为一个民族，我们似乎远未认识到：只有当一个行动带来了好的结果时才能明智地把它称作是好的；一个聪明人在道义上的职责是尽可能地发现某一行为会导致好的结果还是会导致坏的结果；为他开脱使其不承担那一职责的任何伦理制度都是邪恶的。如果我本想给你有益于健康的食品，但却给了毒药，那么至少可以说，我所做的不是一件好事；除非我不打算以聪明自居，否则我一定会感到有些责任，因为我漫不经心地未能发现我给你的是食物还是毒药。

这件事在这一学术似的论述中虽然是明显的，但在马修·阿诺德对于文化的著名辩解里则应当是更加明显。他说道，文化的目的是使“理智和上帝的意志占上风”。这一提法，他引自一位英国人。在作不同的陈述时，他又说道，文化的目的是“使一个聪明

人变得更加聪明”。这一提法，他借用自一位法国人。文化必须以性格为基础。英国决心使理智和上帝的意志占上风。阿诺德认为这是理所当然的。若就性格本身而言，没有人更加看重性格。但他花费了他一生的时间，试图散播一点怀疑的看法，即我们在使上帝的意志占上风之前，我们必须搞清上帝的意志是什么。

我拿不准阿诺德是否教授了我们许多东西。他只是暂时地使我们感到为难。当我们的民族突然拐过街角碰到了智慧时，它经常是这样地感到窘迫。查尔斯·金斯利更愿意善良而不是聪明，并且实现了自己的愿望。当他意识到自己正直的品格从而公开称纽曼是一个说谎者时，他暂时碰到了麻烦。纽曼碰巧既聪明又善良，金斯利的狼狈不堪是众所周知的。[illegible]早就发现了如何避免智慧突然带来的窘[illegible]皇家号”沉入海底的人们来说，诗人吟诵[illegible]们是勇敢的。但他也可吟诵：“为愚蠢者[illegible]干净，当大多数水手还在下面时，勇敢的[illegible]和他的人[illegible]雄冒着巨大的危险把船倾向了一侧。犯[illegible]后[illegible]勇地死去了。但我们的记忆却轻易地忽[illegible]过很多的美德，而是强调了勇敢和纪律这些英国的美德。于是我们也忘掉了轻便旅冲锋时所犯下的一个令人震惊的错误，而是骄傲地颂扬着这些牺牲者的英雄主义。免得我们自以为这种诡辩术已随我们的父辈而去——这种对悲剧性的、已经忍受了其后果的愚勇的解释——让我们回忆一下，最近，在受到严重警告后，我们把一艘船只高速地冲进了一大片冰山。当我们激动地谈到那几百人是如何壮烈地以伟大的英国方式死去时，有一个人指出：他们的确是以英国的方式死去的，但我们的骄傲是不合时宜的，因为所有那种勇敢都是白费的，而这一悲剧是由于才智遭到了破坏。那位说泄气话的是一个爱尔兰人。

我曾谈到我们的社会遗产，好像它完全是英国的。让我们再一次论述我的说法。即使我们那些从未离开过大不列颠的祖先，他们也是罗马、法国、意大利和希腊等许多文明的继承人。随着每次世界性的浪潮，把对纯才智的热爱冲上了英国海岸，使它的土壤肥沃起来，我们的祖先处处对他们自己的子孙后代感到惊异。但是对美国来说，英国似乎注定会越来越少地成为文化、宗教和知识的源泉，虽然我也许会对此非常感伤。我们的土地融合了各个民族。当每条船只停泊在我们的港口时，我们古老的英国的思想方法必定会自己再挤一下，为新的传统腾出一些地方。我们中间一些人没有大的判断失误，这些新来者主要把我们继承下来的对智力的批评逼至了绝境。正如凛烈的北方天气使我们祖先懂得了意志的价值，这些新公民所逃避的社会情况使他们懂得了智慧的力量。它们彼此不同，但在针对盎格鲁撒克逊人这点上，它们在希腊式的热爱知识、在希腊式的断言罪恶和苦难是无知的结果以及有知识就能取得美德等方面结成了同盟。它们立即与早期来自希腊的科学精神联合起来。这种科学精神与所有来自外国的移民一样，干了我们的艰苦工作，还忍受了我们的轻蔑。在这新兴的、信奉知识的一大群人与那些老的，信赖勇气、坚强意志和强硬手段的阵营之间，战斗还在进行。我们高等学校的毕业生将处在战斗的最激烈处。如果他们无论哪一边都不支持，在这场混战中他们至少会受到冲击。目前，他们很容易分成三种人：一部分是希望成为人，不管这种人的含义是什么；另一部分希望成为聪明人；还有一部分人，他们不知道亵渎或幽默，宁愿不做聪明人而要执行上帝的意志。

当我们考虑到今天将要解决的问题的性质时，至少对我们当中许多人来说，这些新来的非英国人似乎是对的，智慧是我们特别需要的美德。只要有两个人住在这个世界上，我们就不能没有勇

气和毅力。但是，在我们颂扬这些美德时，现在到了应该对它们作一鉴别的时候了。如果你想逃出监狱，你所需要的是能打开锁的钥匙。如果你得不到钥匙，就拿出勇气和毅力。也许当今世界已经进入了一种监狱，现在所需要的就是打开锁的钥匙。如果没有一种老的美德正好能打开这把锁，为什么承认这一点就似乎感到可耻呢？多少世纪以来，全凭着它自己的个性的英国比那些全凭着智慧的国家的日子要过得好一些，但在这类问题和我们应该选择解决这一问题的方法之间毕竟是有联系的。不是所有问题都能靠意志力解决的。当英国推翻波拿巴时，她所推翻的不是他的才智。除了才智，这场竞争还包括其他一些方面。英国使他耗尽了精力。当她碰到的敌人是看得见的军队或舰队时，她仍能与其肉搏并且扼杀它。但当敌人像黑夜里的一支飞箭到来时，老式的筋肌和勇气又有什么用呢！我们美国人面临同样的问题，也很想用类似的陈旧的盔甲去对付它们。我们使经济或社会问题成为道德问题，因为承认它仅仅是才智方面的问题似乎是可耻的。如同巫医一样，当病人仅仅需要一点清静或要求同意他起床时，我们却使用了雄辩术并乞灵于我们世袭的神力。我们拍手称赞那些热衷于他们工作的领导人——他们开不了门时，就威胁要破门而入。用哲学家的话来说，我们咒骂生活中的障碍，好像它们是魔鬼。但它们不是魔鬼，它们是障碍。

也许关于这个问题——你对才智有何想法——我已经讲得够多的了。但我不表明我的信念就不能放下这一题目。

这里提出的理由没有一个能解释对才智的真正崇拜，无论我们是把它作为科学精神或是作为学问或是作为对智力的其他任何依赖而对它加以崇拜。我们的确在寻求智慧，但不是为了它可能对生活中的问题作出回答，而是我们相信它就是生活，也不是为了寻

求援助使上帝的意志得以占上风，而是我们相信它就是上帝的意志。我们爱它就如同我们热爱美德一样，是为了它本身的价值，我们认为它只是美德的另外一个更加精确的名称。我们相信，在民族的历史中，美德是随着智慧而来的，确实是随之而来的。无论人的基本要素是什么——爱情、饥饿、恐惧——它一开始就听从了才智的训导。我们被告知，杀死一个人的年迈的双亲一度是一种关心的表现；大约在同时，人们渴望得到生肉，害怕日食。孝道、饥饿与害怕现在仍然是行为的动因，但智慧把它们引向了其他的结局。如果我们不再吊死窃贼或不再鞭笞小学生，那不是我们认为偷盗或懒惰不那么恶劣了，而是智慧找到了一个更好的方法说服人们要诚实和要有进取心。

我们认为，即使在宗教，在心灵的最深处，才智早已证明它自己是主要的美德。从一开始，它内心的祷告就是要减少惧怕和增加机遇；它外部的功效是剥夺了圣坛的献祭和教士的神秘仪式。没有什么奇怪，从一开始，所有寺庙指派的看管人的公平无私都受到了考验，看看他们给予了才智什么样的欢迎。在才智发现一只船能抢风掉向之前，那些等待顺风的水手们已经向奥利斯等许多海岸供奉了多少大祭！人们抛弃了祭坛，宗教也进行了改革，对不能控制的事物所产生的恐惧因有了知识，即力量，而变成了高兴。我们满意地熟思着规律，由于它，在我们历史的长河里一个宗教赶走了另一个，如同在天文学或数学里一种假说代替了另一种假说。需要最少祭坛的信仰和需要最少解释的假说保存了下来，而把大多数畏惧变成机遇的才智是最神圣的。

当才智以科学精神的名义再次对宗教施加影响时，我们相信，它的这一德行一点也没有偏离它已往的道路。如果这里的震动似乎太强烈，如果才智的目的在这里似乎不是在修正而是引起了抵触，那仅仅是因为要宗教一下子消化的智慧太多了。此外，也不能

肯定达尔文主义对虔诚的“人们”的震动是否比能抢风掉向的第一艘船只对信神的海员们的震动更大。也许没有突然放弃献祭。

但是热爱才智的人对那些不能欣然分享他的激情的人们必须要有耐心。智力会使心灵受到某些创伤。如果认为人之基本常情能把人们联系起来，那是错误的。我们的感情把我们隔开。我们在最接近的时间和空间里生根，爱上了养育我们的地区、习俗和语言。才智引导我们对其他的时代、其他的地区和其他的习俗产生了同情心，从而把我们与人类联系在一起。但首先，必须要去掉带有偏见的感情的根子。这些是旧的才智的苦痛，它仍会促使一个人与其父亲意见不一，他会说，“爱我父母胜过我的人不值得与我为伍。”

但是，如果才智始于剧痛之中，它会继续下去逐渐进入美景。通过无限的时间，它的任务是为生活提供机遇，使善良明了清晰，使美德成为现实。如果柏拉图的信念至今还未体现在个人身上，它至少在历史上已成为现实，即罪恶不过是无知，知识与美德才是一体。但是才智所完成的一切没有达到它所预示和断言会实现的美景。注视着人类精神的这一长期解放，我们在思想的每一新的亮光里都可以预见到一个正在统一的思想，在那里，人类将会知道自己的命运并且满意地向它走去，如同一种思想走向它恰当的结局。我们把才智最终看成是一种无垠的体系，当一个人进入这一体系后，他就会发现自己的特长，并加以发挥。

同时，通过连续不断地洞察自己的需要，他会继续发现自己的美德。让我们培养这一洞察力。

啊，上帝的智慧，
它贯穿始终，
用力量和恩典安排了万物，

如今指导我们通往理解之路。

（王宝玉 译）

威廉·金登·克利福德[1]

1845—1879

在自由社会里，人们一般都认为，一个人有权相信他想要相信的任何东西，不管那些信仰有多愚蠢，他都有权相信它们。只有当他的信仰使他做出不受欢迎的行为时，社会才能加以干涉。即使在那时，社会也不能强迫他改变信仰，而只能阻止他按信仰行事。因此，一个男人完全有权相信妇女没有足够的智力参加选举，但他决不可以试图阻止任何一个妇女去投票。

在《信仰伦理学》一文中，W.K.克利福德提出：一个人无权相信他想要相信的任何东西。相反，他有权相信的只是那些他已作过仔细调查研究、并已找到充分证据的事物。克利福德说："无论何处，无论何人，没有充分的证据就相信某个东西，那总是错误的。"人们应当认识到，他们有义务对自己所有的信仰进行审查，抛弃那些自己觉得没有充分根据的信仰。但是，社会不能强迫他们这样做。他们应当意识到这是一种道德义务。

克利福德还抨击那种认为信仰可以和行为不相干的臆说。尽管个别愚蠢的信仰可以没有任何直接的后果，但每个信仰，"不管它看起来多么细小琐碎，……却使我们对于接受其他类似的信仰有了准备，使以前接受的那些与它类似的信仰更加坚定，并且还削弱了其他的信仰；因此它渐渐地在我们内心深处的思想中布下了一条隐秘的导火线。这些思想一旦爆发，就会突然变成公开的行

① 关于克利福德的生平事迹，请参见本丛书中译本第8卷。

为。”

克利福德既已认定有一种“探究的义务”，他接着就考虑着手进行探究时会出现的一些重要问题：对他人的权威我们应当相信到什么程度？我们怎样才能确定谁是权威？传统是否可信赖？我们究竟在多大的范围内能根据自己的经验作出推论？

克利福德的论文使人们想起柏拉图《曼诺篇》中的一段著名的论述，在这段论述中苏格拉底对正确看法和知识作了区分。① 有正确看法的人虽知道什么是正确，但却讲不出任何理由。有知识的人不但知道什么是正确，而且还能说出它为什么正确。对于苏格拉底来说，行为是建立在正确看法的基础上还是建立在知识的基础上，这是无所谓的。它们的结果将是同样的。但是对克利福德来说，这种差别则是至关紧要的。他坚认，每个人都有责任确保自己的行为建立在知识的基础上，而不建立在苏格拉底所谓的正确看法的基础上。不愿意承担这种责任的人的生活是“对人类的一种长期犯罪”。

（徐奕春 译）

① 参见《西方世界名著》第7卷，第188—189页。

信仰伦理学

I 调查研究的责任

一个船主准备派一艘移民船出海。他知道，这是一艘旧船，而且一开始就造得不好。他知道，它曾经去过许多海域，到过许多地方，而且经常需要修理。有人向他提出过怀疑：这艘船可能不适合于航海了吧。这些怀疑使他很苦恼，很不高兴。他想，他也许应该把这艘船彻底地检修和改装一下，尽管这要使他花许多钱。但是在这艘船启航之前，他成功地克服了这些忧郁的想法。他暗自思量：这艘船在海上航行了这么长时间，经历了这么多风浪，都平安无事，所以猜想这次航程它恐怕不能平安返回是没有根据的。他相信老天爷，认为老天爷是不会不保佑所有那些离开自己祖国去异乡谋生的不幸的家庭的。他消除了一切关于修造者和承包人是否诚实的卑琐的疑虑。这样一来，他就得到了安慰，深信他的这艘船绝对安全，完全经受得住海上的风浪。他带着轻快的心情为这艘船送行，衷心祝愿这些离乡背井者在他们人地生疏的新家获得成功。后来，这艘船行驶到大海中不幸遇难，于是他就得到了一笔保险金，而且没有任何流言蜚语。

关于他，我们将说些什么呢？当然，对于那些人的死，他肯定是有罪的。尽管我们承认，他确实真诚地相信他的船是完好无损的，但是他的真诚一点儿也帮不了他的忙，因为他没有权力根据他面前的那种证据就相信。他的信仰并不是老老实实地通过坚韧不拔的调查研究挣得的，而是靠压制自己的怀疑获得的。虽然最终他可能觉得这是绝对有把握的，他不可能有其他别的想法。但是，因为他有意而且心甘情愿地使自己处于那种精神状态，所以，他必须

对此负责。

让我们把这个例子稍微改动一下。假定这艘船根本就不是一艘破船，它这次航行平安无事，而且此后又在海上航行了许多次。那么它的主人的罪过是否会小一些呢？一点也不。当一个行动一旦得以实施，它是对的就永远是对的，是错的就永远是错的；它的善或恶的结果的偶然失灵不可能改变其对错的性质。此人不会是无辜的，只是没有暴露出来而已。对错问题和他的信仰的由来有关，而与信仰的内容无关；不是它是什么，而是他如何得到它；不是它结果是真还是假，而是他没有权力根据他面前的那种证据就相信。

从前有一个岛，岛上有些居民信奉一种既不讲原罪说也不讲永罪说的宗教。有人怀疑这种宗教的信奉者们用不正当的手段把他们的教义传授给儿童，后来这种怀疑便传播开了。于是，有些人就控告他们用使儿童摆脱其自然保护人和法定保护人的关照的那种方法来歪曲他们国家的法律，甚至控告他们拐骗儿童，把他们藏在其亲戚朋友找不着的地方。有些人为了鼓动群众，使大家都来关心这件事，还组成了一个社团。他们发表文章，痛斥担任最高职务和声望最高的个别公民，并且在这些公民的宗教宣誓仪式上竭尽全力伤害他们。他们闹得很凶，政府只好派一个委员会调查此事。但是，委员会对所能得到的一切证据作了细致的调查研究之后，觉得被告是无辜的。不仅控告他们的证据不充足，而且证明他们无辜的证据是鼓动者很容易就能得到的，如果他们试图作一番认真的调查的话。真相大白后，那个国家的居民不仅把这个进行鼓动的社团的成员看作其判断是不可信的人，而且不再把他们看成是高尚的人。因为，虽然他们真诚而磊落地相信他们的指控，但是他们仍无权根据他们面前的这类证据就相信。他们真诚的信仰不是老老实实地通过坚韧不拔的调查研究挣得的，而是靠聆听带

有偏见和情绪的言论窃得的。

让我们把这个例子也改动一下。其他事情仍然和以前一样，假定经过更精确的调查研究证明被告确实有罪。这是否会改变原告的罪行呢？显然不会。问题并不在于他们的信仰是真还是假，而在于他们是否根据错误的理由接受它。他们无疑会说："现在你看，最终还是我们对吧！下一次你也许就会相信我们了。"有人也许会相信他们，但是他们不会因此而成为高尚的人。他们不会是无辜的，只是没有暴露出来而已。如果他们每一个人愿意扪心自问的话，他就会知道：在他没有权力根据他面前的那种证据就相信的时候，他获得并滋养了一个信仰。于是，他就会知道自己做了一件错事。

但是，可以这样说，在这个假想的例子中，错并不是错在他们所判定的信仰，而是错在随后的行动上。船主可能会说："我完全确信我的船是完好无损的，但是在把这么多人的生命托付给它之前，我还是觉得我有责任请人对它进行检查。"人们也许会对鼓动者说："无论你多么相信自己的理由是正当的，自己的确信是真实的，在你对双方的证据进行极其耐心细致的审查之前，你不应当在公共场合对任何人进行人身攻击。"

首先，让我们承认以下事实：到目前为止，对上述例子的这种看法就其本身而言是正确的和必要的。说它正确，这是因为：一个人甚至在他的信仰如此坚定，以至于他不可能有其他想法的时候，对于该信仰所暗示的行动还是有选择的自由的，所以不能逃避调查他的确信度的理由的责任。说它必要，这是因为：那些还不能控制自己思想感情的人，必须有一条处理公开行为的简单法则。

但如果把这当作必要的前提，它显然是不充分的，还需要用我们先前的判断去补充它。因为不可能把信仰与它所暗示的行动分割开来，谴责一方而不谴责另一方。凡是根据一个问题的某一方

面而持有一种坚定信仰的人，或者甚至希望根据某一方面而持有一种信仰的人，就不可能好像真是悬而未决不偏不倚似的、全面细致地研究该问题。因此，不是建立在认真细致的调查研究基础上的信仰的存在，使人不能履行这一必要的义务。

事实上，那种信仰也并不是对持有该信仰的人的行动完全没有影响的。假如他真的相信促使他做出行动的那种信仰的话，那么他就已注视贪求它的那种行动，他已经在心里干那件事情了。如果一个信仰没有在公开的行动中立即实现，它就被贮存起来，用于指导未来。它将会成为信仰总体的一部分，在我们一生中，那个信仰总体每时每刻都是感情与行动之间的链环，而且是个有机的整体，每一部分都不能离开其余部分而存在，但是每个新的信仰的加入都会使整体的结构发生变化。凡是真正的信仰，不管它看起来多么细小琐碎，事实上总是有意义的；它使我们对于接受其他类似的信仰有了准备，使以前接受的那些与它类似的信仰更加坚定，并且还削弱了其他的信仰；因此它渐渐地在我们内心深处的思想中布下了一条隐秘的导火线。这些思想一旦爆发，就会突然变成公开的行为，在我们的品格上留下其永久的记印。

总之，一个人的信仰决不是只与他本人有关的私事。我们的生活是受社会为各种社会目的而创造的那个关于事物进程的总概念所指导的。我们的词汇，我们的短语，我们思维的方式、过程和范型，都是一代代地形成和完善起来的共同财富；这是一份世代相传的动产，每一代都把它当作珍贵的沉淀物和神圣的信托物传递给下一代，而且这份动产并不是不变的，而是在扩大和完善，带有经过适当加工的明显痕迹。任何人，只要他与同伴交谈，他的每个信仰，不管好坏，都会汇入这份动产。这既是一种令人崇敬的特殊的荣幸，也是一种庄重的责任，因为我们应该帮助创造子孙后代将生活于其中的世界。

在已经考察过的这两个假想例子中，根据不充分的证据就相信，或通过压制怀疑和回避探究的方法来助长信仰，都被判断为错误的。这种判断的理由很简单，那就是：在这两个例子中，一个人所持的信仰对其他人来说是非常重要的。但是由于一个人所持的信仰（不管这个信仰表面上看来多么细小，也不管信仰者多么微贱）实际上决不会是没有意义的，或对人类的命运没有影响的，所以我们没有其他的选择，只有对任何信仰都作出自己的判断。信仰，即促使我们的意志作出判断、并把我们一切细小而饱满的能量"编织"成和谐的运转的那种神圣的机能，是我们的，但并不是为了我们自己，而是为了我们人类。它被正确地应用于真理，这些真理是通过长期体验和苦苦等待而建立起来的，而且经受住了自由而无畏的质疑这种猛烈的考验。因此，它有助于使人们团结在一起，有助于加强和指导他们共同的行动。如果为了信仰者的安慰和个人愉悦而将它施于未经证实、未经质疑的陈述，那么它就会受到玷污。这种被玷污了的信仰会使我们平坦而笔直的人生之路增添虚华的光彩，在人生之路的那一边展示出富丽堂皇的海市蜃楼，或者甚至会用自我欺骗的方法来掩盖我们的那种共同的悲哀。而事实上，这种悲哀依然如故，它仍然不仅使我们沮丧，而且还使我们堕落。凡是想在这个问题上有功于其同伴的人都会极其小心翼翼地维护其信仰的纯洁性，唯恐它什么时候会落在卑污的东西上，从而沾上永远抹不掉的污点。

对人类负有这种义不容辞的责任的，不只是领导人、政治家、哲学家或诗人。每个在乡村酒馆里偶尔笨口拙舌地发表自己意见的农夫，都可以有助于破除或维护阻碍其种族发展的那些致命的迷信。每个备尝艰辛的工匠妻子都可以把信仰传给她的孩子，这些信仰既可以使行会具有凝聚力，又可以使它四分五裂。无论是头脑简单，还是地点偏僻，都不能逃避对我们所信仰的一切提出质

疑这一类普遍的责任。

当然，这是一个艰难的责任，由此而产生的怀疑常常是一件非常痛苦的事情。然而我们却认为我们是安全和强大的，它使我们处于无助和无能的境地。知道任何事物的一切，就是知道在任何情况下如何对付它。我们觉得，我们认为不管发生什么事情我们都明确地知道如何去做，比起我们不知所措、无从下手来，要幸运得多，有把握得多。如果我们假定自己知道任何事物的一切，并且能够做适合于它的事情，那么，我们自然不愿发现我们实际上是无知和无能的，不愿意发现我们又得从头开始，试图弄清楚该事物的情况和对付它的方法（如果关于它的一切的确能够弄清楚的话）。正是隶属于一种知识感的能力感，使得人们向往信仰而害怕怀疑。

当能力感建立在一个正确的信仰的基础上，而这个信仰是通过调查研究正当地挣得的时候，这种能力感就是一种最高级、最优雅的喜悦。因为，我们当时就可以感觉到：它是共同的财富，对我们自己和他人都有用。当时我可能会很高兴，但这并不是因为我知道了使我更安全更强大的秘诀，而是因为我们人驾驭世界的能力增强了；我们会强大，这里所说的我们并不是指我们自己，而是代表人类，意思是说我们人类的力量会强大。但如果根据不充分的证据便接受信仰，那么这种快乐就是一种窃得的快乐。它不仅通过给与我们一种我们实际上并不具有的能力感来欺骗我们自己，而且它是有罪的，因为它是无视我们对人类的责任而窃得的。这种责任就是要使我们自己像防御瘟疫一样来防止信仰的侵蚀，这类信仰像瘟疫一样会很快控制我们的躯体，然后在整个城镇蔓延开来。对于那种为了一个甜果而故意冒险将瘟疫带给他的家人和邻里的人又如何看呢？

而且，照其他这类情况看，必须予以考虑的不仅仅是风险，因

为一个坏的事实在它发生时总是坏的，而不论以后发生什么。每次当我们让我们自己相信不足信的理由时，就会削弱自己的自控能力、怀疑的能力，以及周密而又公正地权衡各种证据的能力。坚持和支持错误的信仰以及由它们而导致的致命的错误行为，使我们都吃够了苦头，而且当这种信仰被接受时，这种由此而产生的灾难是深重而广泛的。可是，当这种轻信的本性得以维持和受到支持时，一旦养成相信不足信的理由并使之持久，就会导致更加巨大而深广的灾难。如果我偷了任何一个人的钱，除了所有权的转移外，也许并没有产生什么危害；他也许没感受到有什么损失，甚至这件事也许避免了他将这钱用到更坏的用途上。但是由于我自己不诚实了，我避免不了对人类犯下这种大错。它对社会造成的损害不在于使社会失去了财富，而在于它使社会变成了贼窝，那样社会就不成其为社会了。这就是我们为什么不应该干那种可能会给自己带来好处的罪行的原因；因为不管怎样，这种大难已经来临，也就是说我们已经犯下了罪行，因此我们变得邪恶了。同样地，如果我允许自己根据不充分的证据来相信任何东西，信仰本身也许并不产生任何大的危害，它也许完全是真实的；或者，我也许根本就没有机会在公开的行为中显示出来。但我还是避免不了对人类犯下这种大错，因为我使自己轻信。它对社会的威胁不仅仅在于使社会相信错误的东西，尽管这威胁已足够大；而且还在于它使人类变得轻信，丢失了检验事物并对它们进行调查的习惯，这样，必将使社会重新陷入原始状态。

由于一个人的轻信而造成的损害，并不局限于促进了其他人轻信的本性，和随之而发生的对错误信仰的支持。我对自己信仰什么的习惯性不关心导致了其他人对其告诉我的事件的真实性的习惯性不关心。当每个人尊重他自己和其他人心中的真理时，人们将互相道出这个真理；但是，当我自己都不重视我心中的真理

时，当我相信这些东西只是因为我想相信它们，只是因为它们令人鼓舞、令人愉快时，我的朋友怎会尊重这个真理呢？当没有和平时，他就不会跟着我叫喊“和平”吗？照这样下去，我将把自己包围在一个厚厚的谬误和欺诈的环境之中，并不得不生存于其中。在我的虚无飘渺的甜美幻想和可爱的谎言中，这也许对我并不太要紧；但它对人类的关系重大，我已使得我的邻里易于受骗。轻信的人是谎言和欺骗的源泉；他生活于他的这种家族之中，而且如果他甚至变得像他们一样也不奇怪。我们的职责如此紧密地交织在一起，以致无论谁都得遵守所有的法规，而且谁要是触犯了某一点，他就触犯了一切。

概括地说：无论何处，无论何人，没有充分的证据就相信某个东西，那总是错误的。

如果一个持有一种在孩童时代就被告诫或以后被劝说相信的信仰的人，压制和排除他心里产生的对该信仰的任何怀疑，故意回避那些会招致异议和讨论的阅读和人际交往，而且认为那些不妨碍该信仰就多半不会被提出的问题是不虔诚的——那么，这个人的一生就是对人类的一种长期犯罪。

如果把这一评判用在从来就不知什么更好、而且从婴儿时代就被用对怀疑的恐惧培养起来，并被告诫其永久幸福取决于其信仰什么的那些头脑简单的人身上，似乎苛刻了些的话，那么它就会导致非常严重的问题：是谁使得犹太人犯罪呢？

我也许能用弥尔顿的话① 证实这一评判——

> 一个人在信仰真理时是可能成为异教徒的。如果他仅仅因为牧师对他作了某种解说，或宗教裁判法庭作了某种决定，就不问原由地相信一个事物，那么纵使他相信的是真理，这个真理也会变成他自己的异端。

① 《论出版自由》。

而且用柯尔律治的这段著名格言① 也可证实这一评判。

> 以爱基督教胜于爱真理开始的人，将进而爱他自己的宗派或教会胜于爱基督教，而最终是，爱他自己胜于爱一切。

对一个学说的根据的调查并不是只进行一次，然后就把它看成是最终永久不变的。抑制怀疑总是不合法的，因为要么可以用已经作出的调查结果对它作出诚实的回答，要么就证明调查是不完全的。

"但是"，一个人说，"我是个大忙人。没有时间长期研究究竟哪些是使我能在某种程度上对某些问题作出有效的判断，乃至能够理解论据的实质所必需的。"那么他也就没有时间相信。

Ⅰ 权威的力量

那么，我们是否会变成普遍的怀疑论者，怀疑一切，未亲自试过道路结实不结实，就不敢迈步？我们是否会拒绝世界上日益增长的大量知识提供帮助和指导，只因为无论我们还是其他任何人都不可能通过直接的试验和观察来检验其中的百分之一，只因为即使我们这样做了，也不会得到完全的证实？我们是否会因为没有足够丰富的个人经验来证实偷盗和撒谎是错误的这个信仰，就偷盗和撒谎？

实际上，在信仰问题上采取小心谨慎和自我克制的态度，决不会产生上述结果。那些在这方面尽量这样做的人发现，某些重大原则，即那些最适宜指导生活的原则，愈是谨慎而诚实地加以检验，就愈是清晰明确，在实际生活中就愈好把握。那些指导我们与人交往的有关对错的信仰，以及那些指导我们与生物体和非生物体打交道的有关物质本性的信仰，都不必再经受调查，不用"信仰"给予支持，不用御用鼓吹者大叫大喊，不用隐瞒相反证据，它们也

① 《思维之助》。

自己照料自己。此外，在许多情况下，虽然证据不足以证明现行信仰的正确性，可我们还是得根据可能性而行动；因为正是通过这类行为以及对其结果的观察才能获得证据，以证实未来的信仰是正确的。所以我们没有理由担心认真探索的习惯会使我们在日常生活中无所适从。

但是，只说"相信不足信的证据是错误的"，而不说明什么证据是可信的，这是不够的。所以，现在我们应该接下去探究在什么情况下可根据别人的证言相信某事；然后，我们将进一步较为泛泛地探究我们在什么时候和基于什么理由可相信那些超出我们自己的经验、乃至超出人类经验的事物。

那么，我们首先要问：在什么情况下一个人的证言是不足信的？他可能有意或无意地说出不真实的事情。在第一种情况下，他在撒谎，他的道德品质应受到谴责；在第二种情况下，他是出于无知或误解，错的只是他的知识或判断。我们若要接受他的证言，相信他说的话，就必须有理由相信他的诚实，即他确实在尽力说出他所知道的事实；相信他的知识，即他有机会了解事实真相；相信他的判断，即他适当运用了那些机会来得出他所证实的结论。

上面这些道理极为简单明了，普通人稍加思考都会明白，可绝大多数人在考虑证词时却往往忽视了它们。对证言的可靠性来说，"他是否不诚实？"和"他是否可能弄错了？"这两个问题是同等重要的。但在这两个问题中，只要其中一个被否定了，大多数人就完全满足了。一个人优良的道德品质常常被用来当作接受他对他不可能知道的事情的陈述的依据。例如，一个伊斯兰教徒会告诉我们，他的教祖穆罕默德的品质极为高尚而威严，连那些不相信他的传教使命的人也尊敬他。他的道德说教令人无比钦佩，他所创造的巨大社会机器非常巧妙地结合在一起，以至于他的诫律已被大部分人接受，而且事实上已得到遵守。他的制度一方面将黑人

从野蛮中拯救出来，另一方面又将文明传授给了发展中的西方；尽管有些掌握了其最高形式的信仰、并且最充分地体现了其精神和思想的民族，已完全被野蛮部落征服和消灭，然而他们辉煌灿烂的历史，却是伊斯兰世界不朽的光荣。难道我们要怀疑一个如此伟大，如此可敬的人的话吗？难道我们能设想，这一伟大的天才，这一杰出的道德精神领袖，会在这种最庄严最神圣的事情上对我们撒谎吗？穆罕默德的证言是明确的，那就是只有一个上帝，而他，穆罕默德，就是上帝的代言人；如果我们相信他，我们将享有永久的幸福；如果我们不相信他，我们将被罚入地狱。这一证言是建立在最威严的基础——天启——之上的；因为当他在荒洞里斋戒、祈祷并被允许进入神圣的乐园时，难道他没有得到报喜天使伽百利的接见吗？当然，上帝就是上帝，穆罕默德是上帝的代言人。

我们应该怎样来回答这位穆斯林呢？首先，毫无疑问，我们应反对他有关教祖穆罕默德品质和伊斯兰教始终产生有益影响的观点。我们似乎得忘掉自己听到或读到的许多可怕事情，才能完全同意他的观点。但即使我们决定承认他的所有这些设想，这一方面是为了便于讨论，一方面是由于要虔诚的宗教徒和不信教者公正而心平气和地讨论这些问题很困难，我们仍将要说一些削弱其信仰基础的话，由此证明抱有这种信仰是错误的。我们要说的是：穆罕默德的品质只是证明他诚实、他尽量讲实话的极好证据，却不是表明他知道什么是真理的证据。他怎么能知道显现在他面前的报喜天使伽百利的形象不是一种幻觉，他对天国的出访不是一场梦呢？即使他自己完全诚心诚意地相信他得到了上天的指引，是超自然启示的传达者，他又怎么能知道这种坚定的信念不是一种误解呢？如果我们处在他的位置上，我们将会发现，我们努力了解他想的是什么愈完全，我们就将愈清楚地发现，穆罕默德没有充足的理由坚持他得自启示的信仰。他自己很可能未产生过怀疑，或者

根本就没想到问这个问题；但是，我们却不得不面对这一问题并回答这一问题。医学工作者知道，孤独和不吃不喝会使人产生幻觉，导致精神疾患。让我们假设，我也像穆罕默德一样进入沙漠地斋戒和祈祷，那么发生什么事情我才有权相信我得到了神的启示呢？假设我获得了信息，这信息似乎来自天国使者，且根据检验发现它是正确的。首先，我不能确定这天国使者是不是我头脑中的幻觉，不能确定这种信息是不是在我失去知觉时通过某一难以捉摸的感官渠道传达给我的。即使我确实遇到了天外来客，而且他花好长时间告诉我的那些信息被证明是可信赖的，据此也只能相信他说的那些人类所能证实的事情，而不能相信他说的其他事情。因为，尽管他的业已得到检验的品格使我有理由相信他在尽其所能地告诉我真理，但仍会出现这样的问题——有何理认为他知道真理呢？

即使这位假想的访问者给我带来的信息经检验证明他能了解远远超出人类理解力的可证实的事情，我也不能由此相信他所说的那些人类现在尚不能证实的事情，据此只能作有趣的猜想和抱有这样的希望，即：经过耐心的探究，我们也许不久以后会获得证实的方法，能正确地将猜想变成信仰。因为，信仰属于人类，是指导人类事务的一部分：除非信仰能指导我们的行为，否则信仰就是不真实的，只有用人类的行为才能检验信仰的真实性。

但是，有人会回答说，人们正是通过相信穆罕默德的使命这一行为，而接受伊斯兰教，把其视为一种制度的，这种行为便检验了此种信仰的真实性。怎么可能相信一种已获得如此巨大成功的制度是建立在幻觉的基础之上呢？不仅个别圣徒在信仰中得到了快乐和宁静，并证实了允诺给予信徒的神圣经历，而且一些民族也由此摆脱了原始状态或野蛮状态，进入了较高级的社会形态。确实，我们可以这样说，信仰已产生影响，并且已得到证实。

然而只需稍微思考一下便可看出，实际被证实的根本不是穆

罕默德传教使命的神圣性，不是他在那些我们无法检验的事情上发表的意见的可信性，而是他在某些世俗事务上的实际才智。信徒从信仰中得到了欢乐和宁静这一事实，使我们可以说，穆罕默德的教义是一种惬意的教义，使人的灵魂感到愉悦；但我们却无权说它是真实的。而且关于信仰，我们的良知经常问的问题，并不是"它是惬意和令人愉快的吗？"而是"它是真实的吗？"。穆罕默德宣讲某些教义，并预言从中将得到精神安慰，这只证明他深刻认识和了解人类的本性，而并没有证明他对神学有超人的了解。

即使我们为了便于讨论而承认（我们似乎只能做到这一步），一些穆斯林国家之所以能取得进步，实际上是得益于穆罕默德制定并传播于世的制度，我们也无权由此断言是神启示他来宣布那些我们无法证实的事是真的。我们只是有权说他制定了极佳的道德戒律，以巧妙的方法使人们服从这些戒律，建立了良好的社会和政治制度。而且，还要对这些国家的历史作大量细致的研究，以确定这些事情中的哪些作用较大。所以，这里得到证实的仍是穆罕默德对人类本性的了解，以及他对人类本性的深刻认识，而不是神的启示，或他对神学的认识。

假如只有一个先知，而我们又看到古往今来人类从那些对事物看得较真切、感受较强烈的人那里，从那些比其软弱的同胞更真诚地追求真理的人那里得到了多么巨大的帮助和促进，那么，要决定在哪些方面应相信他，在哪些方面应怀疑他的权威，确实是很困难的，甚至是无礼的。但并非只有一个先知；固然，先知们作为人实际能够知道而且也确实知道的事情，已经受住了时间的考验，并已成为人类知识大厦的一部分，这一点许多人都同意，但是也有人提出了各种证据，表明先知们不知道而且也无法知道一些事情，这告诫我们，过分夸大先知的权威是滥用这种权威，是给那些只是想凭借先知们的权威帮助和促进我们的人脸上抹黑。就人类本性而

言，一个人不可能十分准确地测定自己见识的限度，但那些受益于此人的人们却有义务仔细考虑他在哪些方面超出了其见识的限度。如果我们一定要不仅使其光辉成就万世永存，而且还要使其可能犯的错误万世永存，一定要借助于他的权威相信他不可能知道的事情，我们就是利用他的善良仁慈来犯罪。

让我们只看另一个这方面的证据：佛陀的追随者们至少同样有权求助于个人和社会经验来维护东方救世主的权威。据说，他宣扬的宗教的特点是富于慈悲心和同情心，能使患病者和悲伤者得到抚慰，能减轻和缓和人们生来就遭受的痛苦和不幸。这一特点尚未被任何其他宗教所超越。社会道德所能取得的最伟大和最杰出的成就，莫过于阻止将近一半的人类以宗教名义迫害他人。如果我们相信他的早期追随者所作的描述，则据他们说，他相信自己是肩负着广大无边的神授使命降临人间来推动"法"的车轮运转的。作为一个王子，他抛弃了自己的王国，摒弃了自由意志，而去体验痛苦，以学会如何对付和克服它。这样一个人能在严肃的事情上说假话吗？而且就对事物的了解而言，他不正是比普通人具有更多超凡才能的人吗？他由未得男人帮助的女人所生，随后升入天空，当着其男亲属的面容貌发生变化；最后其肉体从亚当峰顶升入了天堂。他为天国上的事情作证时，难道不该相信他的话吗？

假如只有他一个人，而没有其他人谈论天国上的事情，我们当然可以相信他。可惜还有穆罕默德及其证言；我们不得不听他们两人发表意见，别无其他选择。穆罕默德告诉我们只有一个上帝，而且，我们是将永远生活在欢乐之中还是生活在痛苦之中，要视我们是否相信穆罕默德而定。佛陀说没有上帝，而且如果我们太虔诚，不久就将遭到毁灭。不可能他们两人都受到了神的启示，其中有一人必定受了幻觉的欺骗，而认为自己知道实际上他并不知道的事情。谁敢说究竟是哪一个呢？我们又怎么能证明另一个不

是也受了幻觉的欺骗呢？

由此得出了以下看法。一个人的仁慈和伟大并不足以使我们仰赖权威来接受一种信仰，除非有恰当的理由认为他知道他所说的事情的真相。而且没有理由认为，一个人知道我们作为人类所无法证实的事情。

如果一位化学家告诉我这个不懂化学的人，将某些物质按一定比例混合在一起，用某种方法加以处理，可以得到另一种物质，那我完全有理由相信他的话，除非我知道他人品不好。因为，他受过专业训练，这种训练要求他采取诚实态度，老老实实地追求真理，下结论要慎重，搞研究要仔细。而且我还有恰当的理由认为他确实知道他所说的事情的真实性，因为，尽管我不是化学家，但我却能在很大程度上理解这门科学采用的方法，这使我能够想象，我作为人能够证实他的陈述。也许我从未亲自动手证实过它，甚至从未看到过任何证实它的实验，但我却有充足的理由相信，人类掌握的器械和拥有的能力能够证实它，特别是相信告诉我此事的化学家已实际作了证实。他的研究结果，他通过研究所相信的事情，不仅对他自己，而且对其他人来说都是正确的；这一研究结果受到了其他化学家的关注和检验，他们知道，最有益于科学的，莫过于从人们已接受的研究结果中清除可能潜藏的错误。由此这项成果变成了公共财富，变成了可以相信的事情，使人相信某件事，是一项社会事务和公共事业。因此应该指出，他的陈述之所以正确，是因为有人怀疑它和检验它；正是这种检验和清除错误的过程，使研究者们热爱经受得住一切检验的研究结果，使他们具有社会责任感，明白自己的工作若做得好，将成为人类的永存遗产。

但是，如果这位化学家告诉我，氧原子的重量和振动率始终未发生过变化，我则无权相信他的话，因为这是一件他作为人不可能知道的事情。他也许完全真诚地相信，这是得自实验的合理推论，

但此处他的判断出了毛病。他只要稍稍想一想他做的是什么样的实验就会明白，它们决不可能得出这样的结果；由于实验本身只是近似的和有限的，它们不可能给与我们精确而普遍的知识。无论多么高的名望和天赋，都不能赋予一个人足够大的权威，使我们相信他所作的陈述中包含着精确的或普遍的知识。

另外，一位北极探险者告诉我们，在某一纬度和经度，他感受到了多少度的寒冷，测量出海水有多深，看到了什么样的冰。只要我们不怀疑他的诚实，我们便完全应该相信他。可以想象，我们作为人可以前去那儿并证实他的陈述；还能通过他的同伴的证言检验它，而且有充足的理由认为，他知道他所说的事情的真实性。但如果一位年老的捕鲸者告诉我们，通往北极的整个路途上，冰厚都达300英尺，我们就没有理由相信他。因为，尽管这种陈述也许是可以由人来证实的，但肯定不是他用捕鲸工具能够证实的；他借以使自己相信这一点的方法，肯定不能增加其证言的可信性。因此，即使所断言的某件事是人类的知识能够证实的，但如果此事不是断言者所能证实的，我们也无权相信它。

对于那种比任何个人的证言更令人肃然起敬、更威严的权威，即人类历史悠久的传统，我们将说些什么呢？信仰和观念的氛围已在我们祖先的劳动和斗争中形成，它使我们得以生存于各种复杂的生活环境之中。它就在我们周围，而且就在我们中间，我们不得不按照它所提供的思维方式和方法来思考。能怀疑和检验它吗？如果能，这样做对吗？

我们有理由回答说，怀疑和检验传统不仅是可能的和对的，而且也是我们义不容辞的责任；因为，传统本身的主要目的就是为我们提出问题，为我们验证和探索事物提供方法；如果我们滥用它，把它当作一堆现成的陈述，不作进一步的探索就接受的话，那我们就不仅仅在损害我们自己，而且还由于拒不尽责建造将由我

们的子孙继承的知识大厦而使人类知识的发展中断。

首先，我们应设法识别出那种特别需要考察和怀疑的传统，因为这种传统尤其经不住探究。假设中非的一个巫医告诉其部落，如果他们把牛宰掉，他帐篷中的某种强效驱病咒文将会得到抚慰，而且该部落的人相信了他。这种驱病咒文是否得到了抚慰，没有办法加以证实，但牛死了。而部落中的人们却可能相信，驱病咒文由此得到了抚慰；在这种情况下，另一位巫医劝说后一代人宰牛会容易得多。坚持这种信念的唯一原因是，每个人长期以来都相信这件事，因而认为它一定是真的。然而，这种信仰却是建立在欺诈的基础之上的，而且由于轻信已被传播开。如果某个人对此产生怀疑，看出它是毫无根据的，并帮助其邻人也认识到这一点，而且若有必要，冲进那神圣的帐篷，撕碎那一驱病咒文，那么这个人毫无疑问做得对，是人类的朋友。

此处指引我们的准则是极为简单明了的，即：我们的全体邻人提供的证言像其中任何一个人的证言一样必须合乎前面所说的条件。也就是说，我们无权仅仅因为每个人都这样说就相信一件事是真的，除非有充分理由相信至少某个人有办法知道什么是真的，说的是他所知道的事实。无论有多少民族和多少代人被带上证人席，他们也不能证实他们所不知道的事情。每一个接受他人的说法而自己不加以检验和验证的人不值一提，他的话也毫无价值。当我们追溯这一说法的真正起源时，对于最早提出它的人，我们必然会想到以下两个严肃的问题：是他误以为他知道这件事呢，还是他在撒谎？

很遗憾，这后一个问题，即使对于生活在今天和这个国度的我们来说，仍然是一个非常现实和实际的问题。我们没有必要为了弄清一两件邪恶而低劣的迷信活动而去拉萨莱特，或去中非，去卢尔德。我们的孩子在伦敦就很可能是在只适合于野蛮人生活的信

仰氛围中长大的，在我们现今这个时代，许多信仰是编造出来的，由于轻信而得到了传播。

暂且把未经过检验而一代代传下来的传统搁在一边，让我们来看那些确实是建立在人类共同经验之上的传统。无论在精神世界还是在物质世界，这一伟大构造物都在指导着我们的思想，并通过思想指导着我们的行动。例如，在精神世界中，它给予我们正直、公正、诚实、行善等观念。这些是作为观念，而不是作为陈述或命题给予我们的；它们与肯定存在于我们心中的某些明显本能相符合，不管它们是怎样产生的。行善是对的，这是我们能直接亲身体验到的事情；因为，一个人独处时会发现某种比个人孤独的存在更为广大、更为持久的东西，会听到自己内心发出这样的声音："我要做好事"，"我要对人行善"，此时他便通过直接的观察证实了后一种本能建立在前一种本能之上，并与前一种本能完全一致。而像这样来证实这点以及所有类似的陈述是他的本分。

传统还告诉我们，在某一地点和时间，如此这般行为是恰当的，正确的，仁慈的。对所有这些准则有必要作进一步的探究，因为它们有时是根据权威，而不是根据以经验为基础的道德意识建立起来的。一直到最近，我国乃至整个欧洲的道德传统仍教导我们，不加区别地给乞丐钱是行善。但探究一下该准则就会发现，真正的行善是帮助一个人做最适合于他干的工作，而不是让他闲着没事干；现在忽视这种区别便是为以后制造贫穷和苦难。通过这种验证和讨论，不仅净化了习惯做法并使习惯做法更为仁慈，而且行善这一观念也变得更为广泛，更为明白了。由此可见，这一伟大的社会传统由两部分组成：一是行善的本能，它构成我们本性的某一方面，当它占主导地位时，总希望对人行善；一是理智的行善观念，我们可以用它检验我们的行为，并自问，"这是不是行善？"通过不断地提出和回答这类问题，这一观念的广度和清晰度将增加，从

而行善的本能将得到加强和净化。所以，行善观念，即行善传统的理智部分的巨大用处似乎在于，它使我们能够提出问题；通过不断提出问题，这一观念得到发展和保持；而如果我们不这样利用它，我们将逐渐完全失去它，剩下的只不过是一套根本不能称之为美德的行为准则。

如果可能的话，上述观点显然更适用于我们的祖先在物质世界方面为我们积累的大量信仰和观念。我们会嘲笑澳洲土人单凭经验的做法，他仍然将斧头绑在柄的一边，尽管伯明翰的装配工已有意在斧头上留了一个洞，让他将柄插在里面。他的祖先世世代代都这样绑斧头，他怎么能对其祖先的智慧提出疑问呢？他已陷得如此深，以致不能干其祖先在很久以前就肯定干过的事情——对既定的用法提出怀疑，并发明或学会一些更好的东西。但在这里，在知识的朦胧发轫期（在这一时期，科学与艺术为一不可分割的整体），我们却发现，对于宇宙这棵大树来说，简单的经验原则既适用于其最高的部分，也适用于其最低的部分，既适用于其开满花朵的顶梢，也适用于其埋在地下的最为深奥的根部；这一原则就是，只有这样一些人才算是正确使用了前人积累和传给我们的东西，这些人像积极探索的前人那样行事，利用已经积累的知识，提出更多的问题，进行更深入的探讨和研究，真诚而严肃地试图找到正确地观察和研究事物的方法。

雅各比说过，正确提出问题就已回答了一半问题；我们可以进而说，解决问题的方法就是答案的另一半，而与正确提出问题和解决问题的方法相比较，实际的答案是无足轻重的。例如，让我们来看电报的发明。电学理论与实践各自达到成熟阶段之后，巧妙地结合在一起造福于人类，结出了丰硕果实。欧姆发现，电流的强度与产生它的电池的强度成正比，而与它所流经的电线长度成反比。这就是所谓的欧姆定律。但是这个结果，即人们应该相信的陈述，

并不是其有价值的部分。该陈述的前半部分是这样一个问题：电流强度与电池强度这两个数量间有什么样的关系？这个问题便已包含了电流强度和电池强度这两个概念，告诉人们这是两个应加以测量和比较的数量；这明显地暗示，这两个数量是研究电流时应予以注意的东西。其后半部分涉及研究方法，即如何测量这些数量，实验需要些什么仪器，以及如何使用它们？老师不会要求初学电学的学生相信欧姆定律，而是设法使他理解上述问题，交给他实验仪器，教他验证欧姆定律。学生学着动手，而不是去想象自己什么都知道；学着使用仪器和提问，而不是去接受一种传统的陈述。由此，只有天才人物才能正确提出的那个问题便由一位初学者给出了答案。如果欧姆定律突然间被所有人忘记了，而那一问题及其解答方法仍在，则欧姆定律很可能在一小时之内就会被重新发现。但如果欧姆定律为一个不能领会这个问题的意义或其解答方法的民族所知，那它就像是一块带在不会上发条的野蛮人手上的手表，或一艘由西班牙工程师制造的轮船。

因此，关于人类的神圣传统，以上所述告诉我们，它并不存在于那些根据传统的权威而必须接受和相信的主张和陈述中，而是存在于正确提出的问题中，存在于使我们能提出更多问题的观念中，存在于解答这些问题的方法中。所有这些东西的价值取决于它们天天被检验。正因为珍贵的沉积物无比神圣，我们更有义务和责任检验它，净化它和扩充它。利用这种沉积物压制自己的怀疑、或阻碍他人分析研究的人，犯有十恶不赦之罪。诚实和勇敢的人们将通过自己的艰苦努力和探索建造起我们这一代人无法企及也不可想象的辉煌壮丽的知识大厦，而在这个纯洁而神圣的殿堂内，那个自己不愿探索又阻碍他人探索的人将无立足之地，他的名字和行为将永远被人们所唾弃和遗忘。

Ⅱ 推理的局限

在什么情况下我们可以相信超出我们经验的东西，这是一个很大而棘手的问题，牵涉到科学方法的方方面面，要对科学方法有深入的了解，才能较全面地回答这个问题。但关于这个问题，此处可以提及和简要说明一条极为简单而又具有巨大实际意义的准则。

稍作思考我们就会发现，每一种信仰，哪怕是最简单、最基本的信仰，在被用来当作我们行动的指南时，都超出了我们的经验范围。被烧伤过的孩子害怕火，因为他相信今天的火会像昨天的火一样烧伤他；但这种信仰超出了经验，是假设今天未知的火像昨天已知的火一样。甚至这个孩子昨天被烧伤这一信仰也超出了现在的经验，只包含对烧伤的记忆，而不是烧伤本身；因而它假设这种记忆是可信的，尽管我们知道记忆常常可能是错误的。但如果把它当作行动的指南，当作有关未来的暗示，那它就必须对未来作某些假设，即假设未来将与昨天一样，这就超出了经验。甚至连不可能被怀疑的"我是……"这一基本陈述，也不是行动的指南，除非包含有"我将是……"的意思，而这却超出了经验。因此，问题并不是"我们可以相信超出经验的东西吗？"，因为这涉及信仰的性质，而是"我们可以在多大程度上和以什么方式在形成信仰的过程中增加我们的经验？"

上面所举的例子，即被烧伤过的孩子怕火，就给出了一个极为简单而普遍适用的答案。我们可以超出经验的范围而假设我们不知道的事与我们知道的事是一样的；换句话说，我们可以假设自然的统一性，以此来增加我们的经验。这种统一性究竟是什么，一代又一代人对这种统一性的认识是如何增加的，我们暂且不讨论这两个问题，而只看两个例子，便可较清楚地说明前述准则。

用分光镜进行观察后，我们推断太阳上有氢。阳光照在分光镜上时，我们可以看到一些光谱线；而对地球上的物体所作的试验告诉我们，这样的光谱线产生于氢。于是，我们假设，未知的太阳光谱线与实验室中已知的光谱线是一样的，太阳上的氢与地球上的氢在相同情况下会发生同样的变化。

但我们是不是太相信分光镜了呢？确实，关于地球上的物质，我们发现分光镜是可信的，因为在地球上人类可以证实它的陈述，由此我们有理由接受它在其他类似情况下提供的证词，但却不能以此为根据接受有关太阳上的物质的信息，因为人类无法直接证实这样的证词。

当然，我们得知道得更多一点，才能证明这种推论是有道理的；幸运的是，我们的确知道得更多。分光镜在这两种情况下证实的完全是一样的东西；也就是说，穿过分光镜的是一定比率的光线振动。对其只能作这样的解释：如果在一种情况下是错的，那么在另一种情况下也将是错的。我们研究物质时实际上已假定太阳上的物质与地球上的物质是一样的，是由一定数目的不同物质构成的；而且在高温下，每一种物质的振动率都不一样，由此就可分辨出每一种物质，把它与其他物质区分开来。这正是我们增加经验时有理由使用的那种假设，是有关自然的统一性的假设，这一假设只有通过与我们在其他这类情况下不得不作的许多类似假设进行比较才能得到检验。

但太阳上存在氢是一正确的信念吗？它能有助于正确指导人类的行动吗？

当然不能，如果我们只是根据不足信的理由，且对得到它的过程没有一定的了解就接受它的话。但当这个过程被当作该信仰的根据时，它就变成了一件非常严肃而又现实的事情。因为，如果太阳上没有氢，分光镜——即测量振动率的仪器——在分辨不同物

质方面就肯定是很不可靠的，因此就不应为了节省时间和钱财，为了减少麻烦而在化学分析中（例如在化验中）使用它。然而，承认用分光镜分析是一种可靠的方法，不仅已使我们发现了新金属（这是一件了不起的事），而且还使我们掌握了新的研究方法（这是件更加了不起的事）。

另一个例子，让我们来看我们如何推断一个历史事件——比方说伯罗奔尼撒战争中对叙拉古的围困——的真实性。我们的经验是：有一些手稿，它们据说是，而且也自称是修昔底德的历史著作的手稿；在另一些手稿中，稍后的历史学家声称他生活于那次战争期间；而文艺复兴时期的书籍又告诉我们，这些手稿是如何被保存下来和被后人得到的。我们还发现，人们若没有特殊的动机一般是不会伪造书本和历史的；我们假设，在这一点上过去的人和现在的人是一样的；我们注意到，人们没有特殊的动机伪造伯罗奔尼撒战争的历史。也就是说，我们根据人类品格的统一性这一假设来增加我们的经验。因为我们对这种统一性的了解远不如对自然的统一性的了解那么全面和确切，所以历史学中的推断要比许多其他学科中的推断更不可靠，更缺乏精确性。

但是，如果有理由怀疑写书人的品格，情况就不一样了。如果有确凿证据表明，这些书是由冒名者写的，他们在描述事件时隐去那些不中其意的事情而详细叙述那些中其意的事情；他们不仅犯有这些罪行，而且还夸耀自己的描述如何谦恭和富有热情，那么，我们就要说，根据这类文献无法作出真实的历史推论，而只能作不能令人满意的猜测而已。

因此，我们可以根据自然的统一性这一假设来增加我们的经验；我们可以利用经验增加对现在的事物和过去的事物的了解，但这样做时必须符合自然的统一性。而事实上，证明性推论——它使我们有权相信推论的结果——清楚地表明，只有推论结果的真

实性才能确保自然的统一性。

因此，若某一陈述悖于或超出了自然的统一性，我们便没有理由相信它的真实性。如果经验表明，经验的增加是没有统一性的，那么我们有权作出断定的只是什么地方出了毛病；因而也就不再能作推论，而必须依赖于经验，丝毫不能超出经验。假如真的发生了一件有悖于自然统一性的事情，那它将有两个特征：一是只有亲身经历此事的人才有权相信它；二是完全无法据此作出值得相信的推论。

那么，我们是否必须相信自然是绝对和普遍统一的呢？当然不，我们无权相信任何这类事情。前述准则只是告诉我们，在形成超出我们经验的信仰时，对我们来说，我们可以假设，自然实际上是统一的。在人类行为和检验能及的范围内，我们可以借助于这种假设来建立实际的信仰；超出这一范围，则只能建立假说，以便更正确地提出问题。

概括地说：

我们可以相信超出经验的事情，但此种事情必须是根据不知相同于所知这一假设推论自经验。

我们可以相信另一个人的陈述，但我们必须有理由认为他知道自己所说的事情，并在说出他所知道的真相。

在任何情况下根据不充足的证据而相信都是错误的；哪里采取怀疑和探究的态度被认为是傲慢自大，哪里采取轻信的态度就比傲慢自大还要坏。

本文摘自克利福德的《讲演与短论集》

（徐奕春　蒋建国 译　　朱　泱 校）

威廉·詹姆斯[1]

1842—1910

威廉·詹姆斯既是一位哲学家，又是一位心理学家。他的最伟大的著作《心理学原理》[2]对这两个领域都作出了重大的贡献。该书出版于1890年。

早在那以前，他就已经开始为学术刊物撰写文章，向公众发表演说，听众不断增加。他的第一卷演讲集发表于1897年，书名就是第一篇演讲的篇名《信仰的意志》。他对宗教信仰的研究在该卷演讲集中已经显露出来，而在《宗教经验的类型》(1902年)中得到了最充分的表达。他最重要的哲学著作有：《实用主义》(1907年)、《多元的宇宙》(1909年)、《真理的意义》(1909年)、《激进经验主义论》(1912年)。

作为心理学家的詹姆斯，他引人注目的地方在于：他不断地超出心理学的范围，提出一些更宽泛的哲学问题。然而同样确实的是，作为哲学家的詹姆斯，他的大部分魅力却在于他的心理学方面的兴趣和洞见。詹姆斯在《合理性的情感》(本卷根据《信仰的意志》一书重印)一文中所提出的问题基本上是一个意义和方法的问题：什么可以算是解释？其他人也曾写过关于方法的论著，著名的有：亚里士多德的《后分析篇》、笛卡儿的《方法谈》。但是他们两人都没有像詹姆斯那样提出如下问题：解释必须满足什么情绪？气质

① 关于威廉·詹姆斯的生平事迹，见本丛书中文版第6卷，第169—170页。

② 见《西方世界名著》第53卷。

是不是造成一个人偏爱某一类型而非另一类型的解释的原因？因此在这篇论文中，詹姆斯根据唯心主义和唯物主义所诉诸和满足的情感对它们进行了分析。这就导致了他后来在《实用主义》一书中提出：一切哲学都可分为柔性的和刚性的。但是，因为这两种情感可以在一个人身上并存，所以他断言：真正的、健全的哲学必须设法满足这两种情感。

詹姆斯承认"感情倾向"或"我们乐意的天性"在确定信仰的过程中的作用，抨击他所认为的那种科学家们的粗鲁做法，即他们往往因为一切宗教信仰不是建立在合理的证据基础之上而不予考虑。用他所引用过的帕斯卡尔的话来说，他诉诸情感的道理，"而理智却并不理解"。他论证说，这些情感的道理不仅参与宗教的判断，而且还参与科学的判断。在此，他强调，近来已被称为个人的那种东西不同于抽象的、客观的知识。

他的关于宗教信仰的辩护，另一方面则导致了实用主义哲学。《信仰的意志》一书是献给詹姆斯的老朋友查尔斯·桑德斯·皮尔士的，因为詹姆斯认为实用主义思想最初是由皮尔士提出的。人们对实用主义原理有一种简单的看法，但詹姆斯本人并不会因为这种看法而退缩，这种简单的看法可以这样表述：如果一个信仰有效，那么它便是真实的。因此，詹姆斯要求我们通过考察我们信仰的效果或后果来检验我们的信仰。他指出，这就是科学检验一个假设所采取的普通方法。从这一点出发，詹姆斯进一步强调了甚至我们最理论化的信仰中实际效用的重要性。

詹姆斯还坚持理论信仰的实际重要性。这反映在他的如下信念中：哲学太重要了，不能只是交给专家们去研究。它是一个人人都在从事的事业。这里刊印的这两篇论文，詹姆斯称之为"通俗哲学论文"。它们之所以通俗，这不仅（或者说主要）是因为它们写得不是十分专深，甚至可以说很生动，而且还因为它们反映出詹姆斯

深信：哲学是每个人的事情。

（徐奕春 译）

信仰的意志

在最近由莱斯利·斯蒂芬发表的关于他哥哥菲兹詹姆斯的《生活》一书中，有一段关于后者幼年上学时的描述，其内容是，一位名叫格斯特先生的教师惯于用下列方式和他的学生们交谈："格内，辩护和辩解之间有什么差别？斯蒂芬，证明一下上帝的全能！"等等。在我们哈佛的自由思想和崇尚客观的气氛里，我们倾向于想象，在你们这所优秀、古老而正统的学院里，有些对话仍然与此雷同，为了向各位展示一下我们哈佛人对这些重大的主题尚未完全丧失兴趣，我今晚带来了一篇类似讲道书的东西，讨论信则有理，来向诸位宣讲——我是说，这是一篇证明信仰是有正当理由的论文，为我们在宗教事务上有权采取相信的态度进行辩护，尽管我们纯粹的逻辑理智尚未能被压制。所以我这篇论文的题目就叫做"信仰的意志"。

长期以来我一直在我自己的学生面前为自愿接受的信仰的合法性进行辩护；但是当他们一旦富于推理精神时，他们总是拒绝承认我的论点具有哲学上的合法性，尽管事实上他们自己的头脑里随时都充斥着这样或那样的信仰。然而我却始终深信我自己的看法是正确无误的。你们对我的邀请，我认为是一个很好的机会来更清楚地阐明我的观点。或许你们的思想比我迄今所必须应付的那些人的思想更开放。我将尽量少用术语，但在开始时我必须界定某些术语，它们最终将会对我们有所帮助。

让我们用假设这个名词来命名任何一件提出来想要我们相信

的事物；正如电子学家谈论有电压的活线和无电压的死线那样，让我们也把任何一个假设称之为活假设或死假设。所谓活假设，就是有关的人真正有可能接受的假设。假如我要求你们去信仰马赫迪①，这个概念和你们的天性并不发生电流上的接触——它绝对不会和任何可信的事物接触而发出火花来。作为一个假设来说，它完完全全是死的。但是，对于一个阿拉伯人来讲（即使他并不是马赫迪的信徒），这一假设却是在他可能相信的范围内，故而它又是活的。这说明一个假设的死与活并不是该假设的固有特性，而是和具有不同思想意念的个人所产生的种种关系。这种关系是以该人的行动意愿来加以衡量的。一个假设的最大活性意味着这个人愿意采取不可挽回的行动。实际上，这就意味着信仰；但是，只要有采取行动的意志，其间就必然有信仰的倾向。

其次，让我们把在两种假设之间所作出的决定称为选择。选择可以有好几种。它们可以是——1.活的或死的；2.强制性的或可以逃避的；3.重要的或不重要的。就我们的目的来说，我们可以把一种强制性的、活的和重要的选择称为真正的选择。

1. 一个活的选择就是在两个活假设中所作出的选择。假若我对你们说："做一个通神论者或做一名回教徒"，这可能就是死选择，因为对你们来说这两种假设似乎都不是活的。但是如果我说："做一个不可知论者或做一个基督徒"，这就不同了，因为就你们所受的教育熏陶来说，这两种假设对你们的信仰而言都具有某种吸引力，不管这种吸引力是多么微弱。

2. 其次，如果我对你们说："带伞出门或不带伞出门，在这二者之间进行选择"，那么我就没有给予你们一种真正的选择，因为这并不是强制性的。你们可以通过根本不出门而轻而易举地逃避

① 马赫迪(Mahdi)，伊斯兰教末世学中的救世主。他将在尘世伸张正义，光复正道，并在世界末日来临之前开创短暂的黄金时代。——译者

选择。同样，如果我说："要么爱我，不然就恨我"，"要么说我的理论是对的，不然就说是错的"，你们都可以逃避选择。你们可以对我保持冷淡，既不爱也不恨，而对我的理论你们也可以不加任何判断。但如果我说："要么接受这个真理，要么就摈弃这个真理"，那么我就向你们提出了一个强制性选择，因为除了这两种选择之外再无其它选择可言。凡是以一种完全的逻辑选言为基础的迫使选取其一的选择，而且又无逃避选择的余地，便属于这种强制性选择。

3. 最后，假如我是南森博士，并且建议你们来参加我的北极探险，那么你们的选择便是重要的选择；因为像这样一种机会可能是绝无仅有的，你们这时候作出的选择如果不是把你们完全排除在北极探险的不朽事业之外，那就必定是使你们至少获得了这样一种机会。一个拒绝了仅有机会的人就必定会失去奖赏，正如他进行了尝试，但却遭到了失败一样。反之，如果这个机会并非难得，利害关系又小，甚至在决定后发现有误时还可进行逆转，那么这一选择便是不重要的选择。这种不重要的选择在科学生活中真是举不胜举。一个化学家发现了一个新假设，便花个一年的时间去加以证实：他对此深信不疑居然到了如此地步。但假如他的实验怎么做都证明毫无结果，他就会不愿再浪费时间而放弃实验，这并不造成致命性伤害。

如果我们牢记所有这些区别，那么我们的讨论就会方便不少。

接下来要考虑的是人类见解的实际心理问题。当我们观察某些实际情况时，我们所有的信念似乎均植根于我们的感情和意志。然而当我们观察其它实际情况时，好像理智一旦说出它的意见，感情与意志就不能有所作为了。让我们先来谈谈后一种情况。

从表面上看，说我们的见解可以随意改变不显得荒唐吗？我们的理智在洞察真理时，我们的意志能起促进作用还是起阻碍作用

呢？我们能否单靠意志而去相信亚伯拉罕·林肯的存在只是一个神话，而发表在麦克卢尔期刊上的他的肖像完全是别的什么人？当我们因风湿病而卧床呻吟时，我们能否依靠我们意志的任何努力，或者依靠愿望的任何力量来相信我们自己完好无恙，或者确信我们衣袋里的两张一美元的钞票之和一定是一百美元？我们可以谈谈这类事情，但我们绝对无法相信它们；而我们所相信的真理的全部构造又恰好是由这类事情所组成——正如休谟所言，近期或远期的事实以及不同概念之间的关系，对我们来说或者存在或者不存在，只要我们如此看待它们；那些不存在的东西依靠我们自己的任何行动也无法使其存在。

在帕斯卡尔的《思想录》中有一段为人称道的文字，在文学上被称作帕斯卡尔的赌注。在这段文字中他企图运用推理强迫我们信仰基督教，好像我们对真理的关注类似于我们在赌博时对赌注的关注。他的话翻译出来大体上是这样：你必须相信或者不相信上帝存在——你选择哪一种？你的人类理智无从回答。在你与事物本性之间正在进行着一场抛钱游戏，在审判之日将显示出抛钱的结果是正面还是反面。如果你把你所有的一切全部押在正面，或者说押在上帝存在上，那么我们来权衡一下你的得失：如果你是赢家，你便获得永恒的至福；如果你是输家，你却毫无所失。即使在这场赌博中，上帝存在的可能性只有无限分之一，你仍然应该把你的一切押在上帝上面；因为这么做，你虽然肯定要冒遭受有限损失的风险，但如果有可能获得无限的收获，任何有限的损失都是值得的，甚至某种确定无疑的损失也是值得的。那么，走上前去，掬起圣水，唱起经文；信仰将至，疑虑顿失——*Cela vous fera croire et vous abêtire*。你为什么不该如此呢？说到底，你又有什么可以损失的呢？

你或许感到，当我们使用赌桌上的语言来表达宗教信仰时，那

就是我们被迫得使出最后一着了。诚然，帕斯卡尔自己对于弥撒与圣水的信仰还有迥然不同的动机；他的这一段为人称道的文字不过是为别人而进行的辩解，极端气急败坏地攫取武器以对抗不信仰者的铁石心肠。我们感到，在这样一番机械地计算之后故意地接受对弥撒与圣水的信仰，恐怕会缺乏信仰实体的内在灵魂；如果我们自己处于上帝的地位，我们或许极愿意取消对于此类信仰者的无限报偿。很显然，除非具有某种先天存在的相信弥撒与圣水的倾向，否则，由帕斯卡尔向意志提供的选择就不是活的选择。无疑，没有一个土耳其人会由于这一理由而皈依弥撒与圣水；甚至对于我们新教徒来说，这种获得拯救的方式也注定不可能起作用，因此，帕斯卡尔特别为其使用的逻辑是决不会打动我们的。马赫迪也完全可以用书面方式对我们说："我就是那众望所归之神，是上帝在他的光辉中创造出来的。如果你们信仰我，你们将获得无限幸福，否则你们将失去太阳的光辉。所以，你们应该权衡一下，如果我说的是真的，你们将获得无限的收获，而如果我说的不是真的，你们将只作出有限的牺牲！"他的逻辑就是帕斯卡尔的逻辑；但是，他对我们使用这种逻辑纯属徒然，因为，他提供给我们的假设是死的。我们身上并不存在根据这个假设采取行动的任何倾向。

那么，从某种观点来看，谈论按照我们的意志来信仰似乎只是愚蠢。从另一个观点来看，这比愚蠢更糟，而是一种可耻的行径。当一个人转入自然科学的宏伟大厦时，看到它是如何建立起来的；有多少仁人志士的生命只是作了它的基础；有多少耐心与延缓，有多少对个人爱好的压制，有多少对外界事物无情规律的屈服通通都充作建造它的石块和泥浆，它毫无个性地昂然迄立，庄严无比——那么，每当一个小小的感伤主义者喷吐着唯意志论的烟圈走来，企图以他个人的梦想来决定事物时，他就显得多么痴迷与可鄙！如果那些从具有男子气概的理科学校中艰苦培养出来的人竟然想要从

他们的口中喷吐出这样的主观主义来，我们是否会感到惊讶？在理科学校中培养起来的整个忠诚体系殊死反对它有任何容忍；因而很自然就使那些曾经得过科学病的人转而跑向另一个极端，有时写出一些东西，好像公正不偏的理智应该积极选择痛苦和不为良心所接受的事物。

我虽将逝，能知真理如此，

我魂将得安息——

克罗如此唱道，而赫胥黎则宣称："我唯一的慰藉在于这样一种思考，不管我们的子孙后代可能变得多么坏，但只要他们坚守这样一个浅显的原则，即不要假装去相信那些毫无理由相信的东西，因为这样假装可能会对他们有利〔"假装"这个词在这里肯定是多余的〕，他们就不会落到最不道德的深渊。"那个有趣的淘气的孩子克利福德写道："如果去信仰某种未经证实和未经调查的东西以求得个人安慰与个人快乐，信仰本身就被亵渎了。……谁要想在这种事情上值得他人称赞，他就要以狂热的戒备心理维护其信仰的纯洁性，以免有时被用在某种毫无价值的对象上，从而沾上无法揩去的污点。……如果在证据不足的情况下接受〔一种〕信仰〔即使这个信仰是真实的，如克利福德在同一页上解释的那样〕，这种快乐便是窃得的快乐。……这是不道德的，因为它是在无视我们做人之责而窃得的。这种责任就是要防止我们接受这种信仰，就像防止瘟疫一样，瘟疫可能迅速控制我们的躯体，然后蔓延到整个城市。……对于每个人来说，信仰任何证据不足的东西，无论在什么地方都永远是错误的。"

所有这些乍一听似乎都没有什么毛病，甚至像克利福德那样使用过份强烈的悲怆语调来表达时也是如此。在我们的信仰问题上，自由意志与朴素的希望似乎只是四轮马车的第五只轮子。然

而，如果有人竟然由此假定，在希望、意志与感情偏爱消失之后，理智的洞察力仍然存在，或者纯粹的理性此时是决定我们见解的东西，那他就完全违背了事实。

只有我们已经死亡的假设，我们乐意的天性才无法使它们重新复活。然而，使这些假设对我们来说变成死亡的东西大部分是我们某种对抗性的乐意天性所采取的过早行动。我所说的“乐意的天性”，不仅是指诸如我们业已形成并已无法逃避的信仰习惯之类的那种深思熟虑的意志——我是指一切诸如忧虑与希望、成见与情感、模仿与党派偏见、我们的等级与人群的环境压力之类的信仰因素。事实上，我们发现我们自己具有信仰，而我们却很难知道如何信仰或为何信仰。巴尔弗先生给所有那些产生于理智环境的影响起了一个名称，即“权威”，这些影响使假设对我们来说属于可能或属于不可能，是活的或是死的。在这间屋子里，我们所有的人都相信分子与能量守恒、民主与必须进步、新基督教与为“不朽的门罗主义”而战斗的责任，所有这些都是名不符实的。我们对这些问题性质的了解并不比任何不信者具有更多的内在明确性，或许还少得多。他的不落陈套或许有些理由可以证明他的结论；而至于我们，不是洞悉，而是这些见解的威信使这些主张发出火花，从而照亮我们沉睡的信仰仓库。我们的轻信一旦受到某人的批评，只要能找到一些可加以背诵的论点，我们的理智就会完全满足，我们一千人中就有九百九十九人是如此。我们的信仰是相信某个其他人的信仰，在最重大的问题上情况大多如此。例如，我们信仰真理本身，而真理又确实存在，我们的意念与此完全吻合——除了对欲望的一种热情的肯定之外，它又算得了什么呢？然而，对于这种肯定，我们的社会制度却全力支持我们。我们需要有一个真理；我们需要相信我们的实验、研究和讨论必定使我们不断处在越来越接近这个真理的位置上；我们赞同在这条路线上奋斗出我们的思维生活。然

而，如果有一位皮浪式的怀疑论者向我们问道，我们是怎样知道这一切的，我们的逻辑能够找到答案吗？不！肯定不能。这只是一种意志对抗另一种意志——我们乐意终身对一种信仰或假设感兴趣，而对于他来说，则对此不屑一顾。

通常，我们不相信所有对我们无用的事实和理论。克利福德的宇宙激情发现基督教的感情并无用处。赫胥黎痛斥主教们，因为僧侣制度在他的生活计划中没有用处。相反，纽曼转而投向罗马天主教，并找到各种值得留在那里的理由，因为，教士制度对于他来说是一种机体的需要与快乐。为什么绝大多数的科学家对所谓心灵感应术的证据连看都不看一眼呢？正如一位重要的生物学家——现在他死了——曾经对我说过的那样，因为他们认为，即使这类事情是真的，科学家们也应该联合起来给予压制与隐藏。它会破坏自然界的一致性以及其他许多事物，如果缺少了这些事物，科学家们就无法进行他们的探索。但是，如果这同一个人曾经见过某种表演，作为科学家他也可能用心灵感应术做这种表演，那么，他不仅会对证据进行研究，而且甚至会发现证据十分充分。逻辑学家想要强加给我们的这同一条规律——如果我能够给那些想在此取消我们乐意的天性的人们冠以逻辑学家这一称号的话——是毫无根据的，只不过是他们自己的天生愿望，即在他们逻辑学家的职业特性中找不到用处的一切因素，他们均想加以排除。

那么，显然，我们的非理智天性的确影响着我们的信仰。有些感情倾向和意志跑在信仰的前面，其他的则跟在信仰的后面，光是有后者肯定是太晚了；当前面的感情作用已经处在后者自己的方向上时，后者就不算太晚。那么，帕斯卡尔的论证非但不是软弱无力，而且似乎是一个固定夹子，是促使我们对弥撒与圣水的信仰得以完成所必需的最后一击。事情的状况显然远非这么简单；纯粹的洞察力与逻辑——不管它们做得多么理想——并不是真正产生我

们信条的唯一东西。

既然已经认识到事情的这种混乱状况，我们的下一个任务就是要问：它只不过是该受指责的和病态的呢，还是相反，我们在作决定时必须把它作为一种正常的要素？我辩护的论题简单地说是这样的：我们的感情天性不仅合法地可能，而且必须在命题之间作出选择，只要它是一个真实的选择并且不能以理智的依据就其性质作出决定；因为，在这种情况下，说"别作决定，把问题悬起来暂不解决"，这本身就是一种感情的决定——正如决定"是"或"不是"一样——并且同样冒着丧失真理的危险。我相信，这个如此抽象表述的命题很快就会变得很明了。不过，我必须首先再做一些预备工作。

人们将注意到，为了进行这场讨论，我们是以"教条主义的"基础为基础——我的意思是说，这一基础把系统的哲学怀疑论完全排除在外。真理确实存在，我们的理智注定要获得它，这一假设是我们深思熟虑后决定作出的，尽管怀疑论者不会作出这种假设。因而，在这一点上我们与他们彻底分手。然而，相信真理存在和我们的理智能够找到它，可以有两种方式。我们可以称之为经验论者的和绝对论者的两种相信真理的方式。绝对论者在这个问题上宣称，我们不仅能够认识真理，而且能够知道何时认识了真理；而经验论者则认为，尽管我们可以获得真理，但我们不能准确无误地知道何时认识了真理。认识是一回事，肯定地知道我们认识则是另一回事。一个人可以坚持第一种认识，而不相信第二种；因此，尽管经验论者与绝对论者就其通常的哲学术语的含义来说无一是怀疑论者，但他们在生活中却表现出程度甚为不同的教条主义。

如果我们看一下他们主张的历史，我们就会看到，经验论的倾

向盛行于科学界，而在哲学领域中，绝对论的倾向则处处自行其事。的确，哲学所给予的那种独特的快乐主要存在于每一个连续不断的流派或体系所感受到的信仰中，即通过它获得了最终的确实性。"其他哲学都是观念的汇集，大多是虚妄不实的；我的哲学则提供永远立得住脚的根据。"在这里面，有谁听不出每一个名符其实的体系的基调呢？一个体系——至少作为一个体系——必定作为一个封闭的体系出现，偶尔在这个或那个细节上可以有所变动，但在它的基本特征上则绝对不能变动！

经院派的正统作法——当一个人希望寻找完全清晰的陈述时，就必定要去求教于它——绝妙地详细阐述了绝对论者对于某一主义的信仰，这种信仰被称为对"客观依据"的信仰。例如，如果我不可能怀疑"我现在就站在你们的面前"，"二少于三"，或者"如果所有的人终有一死，那么我也不免一死"，那么这是因为，这些事情无可抗拒地启迪了我的理智。某些主张所具有的这种客观依据的最后根据是*adaequatio intellectus nostri cum re*〔使我们的理智等同于事实〕。它所带来的确实性就想象的真理而言包含于*anaptitudinem ad extorquendum certum assensum*〔推断明确与积极赞同的自然倾向〕之中，就主体一方而言则*a quietem in cognitione*〔深藏于理解〕之中，客体一旦为大脑所接受，就不会留下任何怀疑的可能；在这一整个处理过程中，除去客体*entitas ipsa*〔存在自身〕与理智*entitas ipsa*外，没有其它任何东西起作用。我们懒散的现代思想家不喜欢用拉丁语谈话——确实，我们实在不喜欢用固定的术语来谈话；然而，实际上，每当我们不加批评地放纵我们自己的时候，我们自己的心理状态便十分与此类似：你们相信客观依据，我也相信。对于某些事物我们感到自己有把握：我们认识这些事物，并且知道自己确实认识这些事物。当我们内心的时钟指针走到钟面的顶点相会时，有某种东西在我们体内发出

卡嗒一声，钟声敲响12点。我们中间最大的经验论者只是在反思上的经验论者：他们一旦听凭自己的直觉，就会武断得像不会犯错误、一贯正确的人一样。当克利福德的门徒们告诉我们在“证据不足”的情况下作为基督教徒是多么罪过时，所谓“不足”确实是他们心中仅有的一点东西了。只要从另一个角度来看，对他们来说，证据是绝对充分的。他们如此绝对地相信一种反基督教的宇宙秩序，以至于这里没有活的假设：基督教从一开始就是死的假设。

然而现在，既然我们都是这种出于本能的绝对论者，在我们这些学哲学的学生的品质方面，我们应该如何对待这个事实？我们赞同并拥护它呢？还是把它当作我们性格中的一个弱点，如果可能我们就必定要使自己摆脱这个弱点呢？

我真诚地相信，后一条道路才是我们作为沉思的人能够遵循的唯一道路。客观的依据与确实性无疑是可供玩弄的极好的观念，但是，在这个月光照耀、梦幻涉足的行星上何处方能找到它们呢？因而，就我的关于人类知识的理论所及的范围内，我自己是一个完全的经验论者。诚然，我靠这个实际信念活着，即我们必须继续不断地去经历并仔细思考我们的经验，因为，只有如此我们的见解才能变得更加真实；但是，坚持任何一种见解——我绝对不在乎是哪一种——好像它决不能有不同的解释或决不能更改，我认为这是一种极端错误的态度，我想哲学的全部历史将为我作证。只有一个永远确定无疑的真理，皮浪怀疑论本身也准许这个真理成立——这个真理便是目前存在着种种意识现象。然而，那只不过是知识的起点，只是对某种素材进行哲学思考的许可而已。各种哲学只不过是企望说明这种素材究竟是什么的种种尝试。如果我们常去图书馆，我们就会发现各种观点是多么不一致！哪里有一个肯定正确的答案？除去关于比较性的抽象命题（例如2加2与4相同），其本身并不告诉我们具体真实的命题，我们发现没有哪一个

被某人认为是明显可靠的命题不曾被其他人称作是假的，或至少对其真实性真心怀疑过。几何原理——不是开玩笑，说真的——被我们同时代的某些人所超越(如佐尔纳和查尔斯·H.辛顿)，亚里士多德的全部逻辑被黑格尔学派所拒绝，就是引人注目的恰当的例子。

什么才算实实在在的真实，从来就没有一个具体的检验标准为众人所赞同。有些人把它外化为领悟的瞬间，将其表述为启示、the consensus gentium、心灵的直觉，或者表述为种族的系统化经验。其他人则把领悟的瞬间作为它自身的检验标准。例如，笛卡儿和他那由上帝的确实性所保证了的明确而清晰的概念；里德与他的"常识"；康德与他的先验的综合判断形式。对立物的不可思议性，感觉所证的能力，当事物成为它自身的反面时所认识到的对完全有机统一性或自我关系的拥有等等，都曾是轮流使用过的标准。大受赞誉的客观依据论从来就没有获得过胜利；它仅仅是一种渴望，或是极限概念，表明我们思想生活中无限遥远的理想，声称某些真理现在具备了它，这不过是说，只要你认为它们真实，它们就属真实，那么它们的依据就是客观的，否则就不是。但实际上，一个人相信他所获得的依据具有真正的客观标记，这只不过是加在这一切之上的更为主观的见解。因为大量对立的观点都声称具有客观依据和绝对的确实性！世界是完完全全合理的——其存在是根本没有理性的事实；有一个具有人格的上帝——具有人格的上帝是不可想象的；有一个超越智力的直接被感知的物质世界——理智只能认识它自己的观念；存在着道德责任——责任仅仅是欲望的结果；每个人都有一条永恒的精神原则——只有变化着的意识状态；有一条永无止境的因果链——有一个绝对的第一推动力；永恒的必然——自由；目的——无目的；一元——多元；普遍的连续性——事物内部基本的非连续性；无

限——有限。有此——有彼；的确，没有一件事物不被某人认为是绝对真实的，而他的邻居则认为是绝对虚假的；在他们中间似乎没有一个绝对论者曾经认为，麻烦可能始终是实质性的，理智即使当真理在握时也可能没有正确无误的信号来表明它知道这是不是真理。的确，当人们想到在生活中应用客观确实性教义的最惊心动魄的实例就是宗教法庭谨慎的劳动时，他们就不会有太大的兴趣去洗耳恭听这种教义了。

但是，现在请注意，当我们作为经验论者放弃客观确实性的教义时，我们并没有因而放弃对真理本身的追求与希望。我们依然把我们的信念钉在它的存在上，并且依然相信，通过有系统地不断积累经验与思考，我们越来越接近真理。我们与经院哲学家之间的巨大区别就摆在我们面前。他的体系的力量存在于他思想的原则、起源、出发点；对于我们来说，力量存在于结果、结局、终点。不是它从何处来，而是它导致什么才起决定性作用。一个假设从哪个方向来，这对于一个经验论者来说无关紧要：他可以用公平的手段得到它，也可以用不公平的手段得到它；激情可以使人对此窃窃私语，偶发事件也可以使人联想到它；但是，如果思想的整个动向持续不断地对它加以肯定，那就是他所谓的真实所在了。

还有一点，虽然小但却很重要；讲完这一点，我们的预备工作也就做完了。如何看待我们在见解问题上的责任有两种方式——截然不同的方式，然而，迄今为止知识理论对这两种方式的差异却似乎很少表示关注。我们必须认识真理；我们必须避免错误——这是我们想要成为认识者的首要的重大的戒律；然而，它们并不是表述同一种戒律的两种方式，它们是两种可分开的法则。虽然确实会发生这样一种情况：在我们相信真理A时，我们由于偶然的结果避免相信虚假B；但极少会发生这样的情况：由于仅仅不相信B我们

就必须相信A。我们可能在逃避B时陷于相信其它和B一样糟的虚假C或D；或许我们以不相信一切，甚至不相信A的方式来逃避B。

相信真理！避免错误！我们看到，这是两种不同实质的法则；由于在它们二者之间进行选择，我们可能使我们的全部理智生活染上不同的色彩而告终。我们可能把对真理的追求看作是至高无上的，而避免错误则是第二位的；或者相反，把避免错误看得更为必要，而让真理去碰运气。克利福德——在指导性的段落中我曾引用过他的话——规劝我们选择后一条道路。他告诉我们，宁可不相信任何东西，使你的头脑永远处于怀疑之中，也不要由于在证据不足的情况下停止怀疑而招致相信谎言的可怕危险。另一方面，你可能会认为，犯错误的危险一旦与真知的赐福相比较，就是微不足道的事情了，宁愿在你的调查中多次受骗而不愿无限地延缓猜对的机会。我自己感到不能跟着克利福德走。我们必须记住，我们不论是对真理还是对谬误所负的责任而产生的种种感情在任何情况下都只不过是我们感情生活的种种表现而已。从生物角度来考虑，我们的理智乐于煞费苦心地将虚假制造成真实，有人说"宁可永远没有信仰，也不去相信谎言！"，这种人仅仅表现出他个人内心唯恐受骗上当的强烈恐惧。他可能对他的许多欲望和恐惧持批评态度，但对于这样一种恐惧却盲目地加以服从。他不能想象会有什么人对它的约束力提出置疑。至于我自己，我也害怕受骗；但是我认为，对于一个人来说世界上可能发生比受骗更糟的事情，因而克利福德的劝诫对于我来说无疑是一种彻头彻尾的奇谈怪调。这就好比某位将军对他的战士说，最好永远不参加战斗，免得去冒受伤的危险。无论是对敌人的胜利还是对自然的胜利都不是这样去取得的。我们的错误确实不是如此严峻的事情。在一个我们无论怎样谨慎，我们都肯定要招致这些错误的世界里，心灵的某种轻松比为错误承受过分紧张似乎要更为健康。然而，这对经验论哲

学家来说却似乎是最合适不过的事情了。

现在，在做了所有这些介绍之后，让我们来直接探讨我们的问题。我已经说过（现在我再重复一遍）：实际上我们不仅发现我们的感情天性在影响着我们的见解，而且就诸多见解中的某些见解来说，这种影响必须被看作既是不可避免的又是我们进行选择时合法的决定因素。

讲到这里，我担心听众中有些人会开始感觉到有危险，听讲态度开始冷淡。你们的确必需承认感情的头两步是必不可少的——我们必须如此思考以免于受骗，我们必须如此思考以获得真理；不过，你们可能认为，达到那些理想中的至善，最可靠的办法就是从现在开始不要再向前迈出感情的步子。

那么，只要事实允许，我当然同意。在丧失真理与获得真理之间的选择变得无关紧要时，我们可以通过完全不作决定的方式来放弃得到真理的机会，这至少可以使我们免于任何相信虚假的可能，直到客观根据出现为止。在科学问题上，情况几乎总是如此；甚至在一般人类事务中，行动的需要也很少如此紧急，以至于依据错误的信念采取行动会胜过根本没有信念。确实，法庭不得不依据当时所能获得的最佳证据来进行判决，因为，法官的职责在于制定并确认法律，并且（正如一位有造诣的法官曾经对我说过的那样）很少有案件值得花费太多的时间：重要的是在任何可能接受的原则下进行判决，来使案件了结。然而，当我们在与客观自然界打交道时，我们显然只是真理的记录者，而不是创造者；那些仅仅为了快速了结以便着手另一事务而作出的决定难免完全失当。在整个物质世界中，事实是完全独立于我们之外的东西，对于它们来说，很少有如此急迫之事，以至于我们必需面对因相信不成熟的理论而受骗的危险。这里的问题始终是些价值不大的选择，这些假设

很难说是活的(无论如何对于我们这些旁观者来说不是活的)，相信真实与相信虚假之间的选择很少是强迫性的。因而，如果我们要避免错误，怀疑论的不偏不倚的态度是绝对的聪明之举。确实，对于我们大多数人来说，我们是否具有伦琴射线的理论，是否相信精神要素，是否确信种种意识领域的前因后果，这又有多大关系呢？这无关大局。这样的选择并不是强加给我们的。不管怎么说，我们最好不去作这种选择，但仍然要以冷漠的态度去对支持与反对的各种理由进行权衡。

当然，我这里是就纯粹的判断力而言。为了创造发明的目的，这种冷漠就不那么可取了；如果人们要求使自己的信仰获得证实的热切欲望不曾出现于科学这一领域，那么，科学就远没有今天这样发达了。例如，请看斯宾塞和魏斯曼今天所显示出来的洞察力。另一方面，如果你在一次调查中想找一个绝对的傻瓜，那么，你就必须选择对调查结果毫无兴趣的人：他是证据确凿的无能的大傻瓜。最卓越的调查者——由于他又是最敏感的观察者——总是这样一种人：他对于问题的某个方面的强烈兴趣被他对万一上当受骗的同样强烈的紧张不安所抵消。① 科学已经把这种紧张不安组成为一种系统技术，即她的所谓证明方法；她如此深沉地爱上了这种方法，以至于人们甚至可以说，她已经完全停止了对真理本身的关注。只有在技术上能够证明的真理才会使她感兴趣。千真万确的真理可能仅仅以肯定的形式出现，而她就拒绝去接触。像这样的真理——她可能重复克利福德的话——将由于无视她对人类的义务而被窃取。然而，人类的激情比技术法则更为强有力。正如巴斯加尔所说："*Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît pas*〔情感自有其道理，而理智却并不理解〕"；不管抽象

① 参见魏尔弗莱德·沃德《洞见未知世界》中《信仰的欲望》一文，麦克米兰公司，1893年。

的理智裁判对纯粹的游戏[1]规则以外的一切是多么冷漠，那些为他提供裁判资料的每一个具体参赛者通常都眷恋于他自己的某个宠物——“活的假设”。不过，让我们同意这样的观点，只要不存在强迫性的选择，不带偏见的公正的理智（它没有任何宠爱的假设，因而如其所做的那样，可以确保我们免于受骗）应该是我们的理想。

接下来又出现这样一个问题：在我们的纯理论的问题中是否存在着强迫性的选择，我们能否（如同那些至少对积极地获取真理与只求免于受骗同样热心的人那样）一直不受损害地等待着，直到强迫性的证据出现为止？客观真理竟如此恰当地适应于我们的需要和能力，这似乎首先就是不可能的。在自然界这座广阔的客栈中，糕饼、黄油和糖浆难得如此均匀地出现，又如此干净地被吃完。的确，如果它们真的这样，我们倒要以科学的怀疑目光来看待它们了。

道德问题直接表现为这样的问题，它们的解决不能等待可感知的证据。一个道德问题不是关于某种事物的可感知存在，而是关于它是否好的问题，或者说如果它确实存在，那它就应该是好的问题。科学能够告诉我们什么东西存在着；但是，不论事物是否存在，我们如要比较它们的价值，就一定不要去求教于科学，而要求教于帕斯卡尔所称呼的我们的心灵。当科学把无数次地澄清事实与纠正错误观念作为对人类的最大善举时，科学就在求教于她自己的心灵。如果有人对这一陈述提出异议，科学只能玄奥地重复这一陈述，否则就通过展示下列事实来证明，即这样的澄清与纠正给人类带来种种其它益处，人类的心灵对此也一一首肯。究竟有没有道德信仰的问题取决于我们的意志。我们的道德选择是真还是假？或者说，这些道德选择仅仅是一种替我们定出事物好坏的奇怪的生物现象，而其本身却是冷漠无情的？你的纯粹理智如何作出

① 指科学。——译者

决定？如果你的心灵并不需要一个道德确实存在的世界，那么你的大脑就肯定不会使你去相信这样一个世界。的确，靡菲斯特式的怀疑主义远比任何严谨的理想主义更能满足大脑的游戏本能。有些人（甚至在学生时代）天生如此冷漠，以至于道德假设对他们来说根本不具有勃勃的生命力，面对他们的目空一切，热心的青年道德家总是觉得别扭。他们显得博学多才，而他则显得天真而轻信。然而，在他那不能言喻的内心，他坚信自己并不容易受骗，并坚信另有一个王国，在那里（如爱默生所说）他们的全部聪明与理智上的优势并不比狐狸的狡猾更高明。道德上的怀疑论并不比理智上的怀疑论更容易用逻辑来驳斥或证明。一旦我们坚持真理确实存在（不管它是二者中的哪一种），我们就要竭尽全力坚持这一信念，决心与之共存亡。怀疑论者是死心踏地地采取怀疑态度，而我们二者之间谁更聪明，则只有天知道了。

现在，我们从广泛的关于善的问题转移到某一类关于事实的问题，关于个人的关系、人与人之间意识状态的问题上来。例如，"你喜欢我还是不喜欢我？"在无数的情况下，你是否喜欢我取决于我是否在与你半路相遇时由衷地设想你一定喜欢我，并向你表示信任与期望。我这一方首先相信你对我抱有好感，在这种情况下，这就是导致你喜欢我的原因。然而，如果我漠然处之，决不向前迈进一步，直到我得到了客观依据，直到你做出了恰当表示，正如绝对论者所言，*ad extorquendum assensum meum*〔逼我同意〕，那么十之八九你的好感决不会产生。有多少颗女人的芳心被某个男人所征服，仅仅是由于他满怀希望地坚信，她们一定会爱他！他决不赞同这样的假设：她们不会爱他。这里，追求某种真理的欲望导致了这种特殊真理的出现；在无数其他类型的事例中情况也是如此。某人获得提升、奖金和职位，而这种种好处首先是以活假设的作用出现在该人的生活里，他必须对它们进行斟

酌，为它们的到来事先在其它方面作出牺牲，这岂非为了它们而先去冒风险吗？他的信念作为一种要求对他上级的权势产生作用，并创造出其自身存在的证据。

任何一种社会有机体，不管它是大是小，它之所以是现在这个样子，是因为每个成员都在尽他自己的义务，并相信其他成员也同时在尽他们各自的义务。无论何处，由许多独立的个人进行合作而取得的某种预期成果，其产生纯然是那些直接相关的人们事先彼此信任的结果。政府、军队、商业系统、一条船、一所学校、一支运动队，所有这一切都以此为存在条件，没有这个条件，不仅什么事也做不成，甚至连做事的意图也不会有。一列车的旅客（每一个人都很勇敢）之所以会遭到一伙强盗的抢劫，只是因为后者能够相互信赖，而每一个旅客则担心：如果他进行反抗，在其他人起而支持他之前他就会被击毙。如果我们相信全车厢的人都会与我们一同站出来，那么，我们就会各自起而反抗，也就决不会有人图谋劫火车了。情况往往如此，有些事情原本不会发生，除非你事先就相信它会发生。对于某一事物的信念有助于促成这一事物的实现，也就是说，走在科学依据前面的信仰是一种痴人的逻辑，是一个有思想的人所能堕入的“最低级的不道德”。然而，这就是我们的科学绝对论者妄求用来控制我们生活的逻辑！

那么，在有赖于我们个人行为的真理中，以愿望为基础的信仰当然是合法的并且可能是必不可少的东西。

然而，现在有人会说，这些都不过是人类的幼稚表现，与广阔无边的宇宙万物毫无关系，例如宗教信仰便是这样的问题。那么，就让我们接下来谈谈这个问题。各种宗教在细节上差别很大，所以我们在讨论宗教问题时必须把它作为一个非常普遍和广泛的问题来谈。那么，我们所说的宗教假设，其意义究竟是什么呢？科学

说，事实就是现状；伦理学认为某些事物比其他事物好；宗教则基本上阐明两个问题。

首先，她认为最好的事物就是较为永恒的事物、互相重合的事物、世界上最后发起攻击，也就是说作出最后定论的事物。“至善是永恒的”——查尔斯·塞克雷坦的这句话似乎是表达宗教的第一个断言的好方法，而这个断言目前显然还完全不能为科学所证实。

宗教的第二个断言是，如果我们相信她的第一个断言是真实的，即使在目前，我们的境况将会更好。

现在，让我们考虑一下，如果宗教假设在它的两个分部都的确是真实的话，那么在这种情况下的逻辑要素是什么。（当然，我们一开始就必须承认有这种可能性。如果我们真要讨论这个问题，那就必须包含一个活的选择。如果对你们中间任何一个人来说，宗教作为一种假设从任何一种活的可能性上看都不可能是真实的，那么，你就不必再听下去了。我只对“留下的人”讲话。）如此说来，我们看到，首先，宗教本身就为人们提供了一个重要的选择。即使是现在，我们通过信仰也能获得某种至关重要的好处，要是没有信仰就会失掉这种好处。其次，就这种好处的影响所及而言，宗教又是一种强制性的选择。我们无法以保持怀疑和等待更多启示的方式来逃避这个问题，因为，虽然如果宗教并不真实，我们确实可以通过这种方式避免错误，但是，如果宗教确属真实，我们却会失去好处，正如我们断然选择不信而必定失掉好处一样。这正如一个男人在向某位妇女求婚的问题上举棋不定，因为他不能完全肯定在把她娶来之后，她是否真能证明自己是位天使。他能和这位有成为天使可能的女子断然决裂而又断然去和别的女子结婚吗？既然如此，怀疑论就不是逃避选择的方式，而是一种具有某种特殊危险的选择。宁可冒失去真理的危险，也不愿有犯错误的可能——这就是对你们的信仰持否定态度者的真正立场。这种人在

积极地下赌注，正如信仰者在下赌注一样；他们支持为反对宗教假设而进行的战斗，正如信仰者为赞成宗教假设而抵御进攻一样。向我们宣讲，在为宗教找到"充分证据"之前，我们有责任保持怀疑态度，这等于在对我们说，在面对宗教假设时，我们屈服于因宗教可能谬误而产生的恐惧要比屈服于因宗教可能真实而抱有的希望更为明智和更为可取。那么，这种理智就不是反对所有感情的理智；这只是带有一种感情的理智在制定它自己的法律。的确，这种感情的无上智慧又能够用什么来加以保证呢？同是受骗，有什么证据可以说明受希望的欺骗比受恐惧的欺骗更糟糕呢？拿我来说，我就看不出有什么证据。我干脆拒绝服从科学家要我效法他那种选择的命令，因为在某种情况下，我个人的赌注实在关系重大，所以我必须有选择自己冒险方式的权利。如果宗教是真实的，而它的依据仍然并不充分，我不希望用你的灭火器来泯灭我的天性（对我来说，天性在这种事情上毕竟还有些作用），剥夺我一生中可能成为胜利一方的唯一机会——当然，这种机会取决于我采取冒险行动的意愿，犹如我以宗教方式看待世界这种感情上的需要很可能是有预见的和正确的。

所有这些都是基于这样一个假设，即它的确可能是有预见的和正确的，并且，甚至对于我们讨论这个问题的人来说，宗教是一个活的假设，它可能是真实的。现在，对于我们大多数人来说，宗教具有更深的含义，从而使得任何想否定我们积极的信仰的意图显得更加不合逻辑了。宇宙间更完美更永恒的方面在我们的宗教中以人的形态表现出来。如果我们信仰宗教，宇宙对于我们来说不再只是一个它，而是一个汝；并且，人与人之间可能发生的任何关系在这里也都可能发生。例如，尽管从某种意义上说我们是宇宙间的消极部分，但从另一种意义上讲，我们又表现出不寻常的自主，好像我们出于自身的原因而成为小小的活动中心。我们还感

到，宗教对我们的感召力，其产生似乎是为了我们自身积极的良好愿望，如果我们不朝宗教假设迎向前去，我们似乎就永远得不到证据。举个小小的例子：正像一个人与绅士们在一起，处处裹足不前，对每一种谦让都要追根问底，没有证据就不相信任何人的话，由于此种粗鄙，他会使自己断送所有社交上的好处，只要有点儿信任，他本来是可以赢得这种好处的；这里也是如此，一个人竟然要把自己束缚在纠缠不清的逻辑中，并企图使诸神来逼迫他承认，否则他就根本不承认，这样的人可能永远断送掉与诸神相交的唯一机会。这种感情（我们不知道怎么会强加给我们），即由于固执地相信诸神的存在（虽然不这样做的话，我们的逻辑和生活都会轻松得多），我们正在竭尽全力为宇宙作出最大的贡献——似乎是宗教假设的活的本质的一部分。如果这个假设的各个部分——也包括这一部分——都是真实的，那么，纯理智主义连同它对我们自愿接近神灵所进行的否定，就全属荒谬；同时，我们自身富于同情心的天性对此进行某些参与，也是一种合乎逻辑的需求。因而，拿我来说，我就看不出有什么必要为了寻求真理而去接受无神论的原则，或者是心甘情愿地同意把我欣然愿意接受的天性摒除于这一活动之外。我不能如此做是由于这样一个浅显的原因，即如果某种真理确实存在，而某一思维原则竟然绝对地阻止我去承认这种真理，那么，这一思维原则即属荒谬。我认为，这就是这种情况下形式逻辑的大致意思，不管这种真理实质上是什么东西。

我承认我不知道如何逃避这种逻辑。然而，不幸的经历使我担心：你们中的有些人可能仍然畏葸不前，不敢同我一起抽象地断言，我们有权自担风险信仰任何一种生机勃勃、足以考验我们意志的假设。不过，我觉得，如果情况果然如此，那便是由于你们完全脱离了这种抽象的逻辑概念，并且思念着（也许并没有意识到）某些特殊的宗教假设，而这些假设对我们来说却是死的。你们把“我

随意信仰什么”的自由用于某些明显的迷信事例；你们所谓的信仰即是中学生所界定的那种信仰，因为他们认为：“信仰便是你相信某种你本来并不认为是真实的事物。”我只能重复说，这是一种误解。具体说来，信仰自由只包括活的选择，而个人的智力却无法自行分辨这些选择；活的选择对于思考着它们的人来说决不显得荒谬。当我把宗教问题看作是真实地摆在具体的人们面前的时候，当我想到它在实践上和理论上所包含的种种可能性的时候，它就会发出这样一种命令，即我们应当压制住自己的情感、直觉和勇气，并且等待着——当然，这时在行动上或多或少地会表现出似乎宗教并不真实，① 这样一直等到世界末日的来临，或者一直等到我们的智力与感觉通力协作，搜集到足够的证据——我认为，这种命令对我来说似乎是迄今为止在哲学洞穴里虚构出来的最奇特的偶像。如果我们是学究式的绝对论者，也许会有更多的托辞。如果我们具有正确无误的智力及其客观正确性，我们可能会由于没有完全信赖它、没有等待它发出指令而感到自己对这样一个完美无缺的认识器官有所不忠。但是，如果我们是经验论者，如果我们相信，当真理在我们手中时，我们内心并不会敲响警钟以便让我们确实知道真理在自己的手中，那么，如此严肃地鼓吹我们有责任等待警钟敲响的这种说教似乎是一种毫无意义的奇谈。的确，如果我们愿意，我们可以等待——我希望你们不要以为我否定这种做法——但是，如果我们这样做，这与我们信仰（宗教）承担着同样大的风险。我们择其一而采取行动，把我们的生活掌握在自己手中。

① 由于信仰是用行动来衡量的，如果我们确实相信宗教是真实的，我们就必然有相应的行动；禁止我们相信宗教是真实的人也必然禁止我们采取这种行动。对于宗教信仰的全部辩护依赖于行动。如果宗教假设所要求或鼓励的行动与自然主义的假设所支配的行动毫无差别，那么，宗教信仰就是多余的，最好加以剪除，并且，关于宗教合法性的争论也就是白白地浪费时间，不值得去进行严肃认真的思考。当然，我个人认为，宗教假设给世界以某种表现形态，这种表现形态尤其决定着我们的反应，并且使这种反应在很大程度上不同于建立在纯自然主义信仰体系之上的反应。

我们任何人都不应该否定别人的选择，也不应该恶语相伤。相反，我们应该体贴地深切地尊重相互间精神上的自由：只有这样我们才能建立起知识分子的“共和国”；只有这样我们才具有内在的宽容精神，没有这种精神，我们所有的外在的宽容都是没有灵魂的，这正是经验主义者的荣耀；只有如此，我们才能在理论和实际的事物中贯彻不但自己活同时也让别人活的原则。

我在开始时曾提到菲兹詹姆斯·斯蒂芬，让我引用他的一段话来作结尾：“你怎样看待自己？你怎样看待世界？……这是人人都必须处理的问题，这样做对他们似乎大有裨益。这些问题如同斯芬克斯谜语，我们必须以这样或那样的方式来解答。……在处理生活中所有重大问题时，我们必须在黑暗中跳一步。……如果我们决定把谜语放在一边不作解答，这是一种选择；如果在答案上摇摆不定，这也是一种选择：然而，不管我们如何做出选择，我们都要自担风险。如果一个人选择了完全放弃上帝和未来，没有人能够阻止他；没有人能够确信无疑地表明他错了。如果一个人另有想法，并按自己的想法行事，我看不出有任何人能够证明他错了。每个人都必须按照他所认为的最佳方案去行事；如果他错了，对他来说当然很糟。我们立于山隘之间，飞雪与迷雾笼罩着我们，透过飞雪与迷雾，我们不时隐约看见一些通道，而这些通道又可能是歧途。如果我们伫立不动，我们就会被冻死。如果我们误入歧途，我们就会跌得粉身碎骨。我们不能确切地知道是否有一条正确的道路。我们应该怎么办？‘要坚强，要鼓起勇气。’朝着最好的方向努力，作最好的打算，迎接到来的一切。……如果死亡结束一切，那么，这就是我们迎接死亡的最佳方式。”①

（费孟英　韩慧强 译）

① 《自由、平等、博爱》，第353页，伦敦第二版，1874年。

合理性的情感

哲学家的任务是什么？他们究竟为何要将事物进行哲理化？几乎每个人都可立即回答：他们希望对于事物的结构，获得一种从总体看来较之每人头脑中天生的那种多少有些混乱的观点要更为合理的概念。但是假设这种合理的概念得以成立，哲学家怎样才能辨别其实质，而不会由于疏忽而遗漏？唯一的答案是就像他辨别其它事物一样，凭着某些对他能有影响的主观标志，哲学家就能辨别出其合理性，当他找到这些标志时，即可知道他已获得这种合理性。

那么，这些标志又是什么呢？其中一个就是一种强烈的轻松宁静的感觉，由困惑混乱而转为合理理解，可以带来极大的宽慰与乐趣。

然而这种宽慰似乎具有消极而非积极的特性。那么我们能否说感到合理仅仅是因为没有感到悖理呢？我认为这一观点是有充分根据的。根据一些近代心理学的推理，在生理上任何感觉似乎并非取决于单纯的神经流的释放，而是取决于在受到抑制、有障碍或阻力的情况下神经流的释放。正像自由呼吸时我们并不感到特别愉快，但一旦呼吸运动受阻则极感难受一样，任何无障碍的行动倾向会自动完成而并不伴有多少思考，完全流畅的思想也不引起多少感觉，但当运动受阻或思想遇到困难时则会感到难受。只有当我们遇到痛苦时我们才会奋斗或产生某种渴望。当我们的行动或思想享有绝对的自由时，我们则处于一种麻木状态。这时如果我们想说点什么有关自己的事，我们可能会和沃尔特·惠特曼一

样说："我就是像我现在这样充实。"这种当前的自满感及其绝对性——完全不用解释，不用说明，不用辩护——就是我所说的合理性情感。简单地说，一旦我们不论出于什么原因都能完全流畅自如地去思维，我们所思考的事物就会显得如此地合理。

任何想象宇宙的方法若能促进这种流畅性，都可产生合理性的情感。以这样的一些方法想象出来并成为本身的证明，用不着更进一步形成哲学公式。但这种流畅性可用不同的方法获得，我首先谈谈理论方法。

世界事物的多样性随处可见，但我们理论上的需要是应用化繁为简的方式对其进行考察。当我们发现事物的混乱只不过是一种单一基本事物的表现时，其乐趣就有如音乐家将一团混杂的声音排列成和谐动听的旋律一样。简化后的产物可用比原来资料省劲得多的思考力来加以处理。勿庸讳言，对于自然的哲学概念，实乃节省劳力的一大发明。追求节省，追求思维方法的经济，乃哲学的突出追求；任何能将多样性归纳成单一性的宇宙现象的特征或方面，都能满足这种追求，并在哲学家的心目中代表事物的本质，而事物的所有其它限定均可忽略。

这样，具有更大普遍性或广泛性就成了哲学家的概念必备的一件标志。除非它们在最大多数情况下皆能适用，否则它们是不会使他感到宽慰的。理性知识的定义是按照其原因来了解事物，这对哲学家并无价值，除非各种原因可以减少到最低数量但仍能产生最多的作用。场合越多，哲学家的思想从一个事件徘徊到另一事件就越快。现象上的转换并非真正的转换，每个现象不过是同一老友换了件稍微不同的衣着而已。

当你想到月亮和苹果就它们对地球的关系而言是一样的，知道呼吸与燃烧是一回事，懂得气球升空与石头下沉都是遵循着同一定律，感觉到摩擦衣袖使手掌生热与摩擦力阻碍运动是相同的，

认识到野兽与鱼之间的区别不过是人类父子间差别的更高一层的表现，相信爬树与由树上摔下的力和可让我们做早餐的谷物生长的阳光的力量并没什么不同等等的时候，当你想到这些时，怎能不感到愉快呢？

与追求简单化的激情相伴的是另一种激情，它在有些人（虽然可能属少数）看来是前者的对立面。这就是讲求区别，它是要去熟悉各个部分而非整体的一种冲动。在辨认不清中力求清晰与理解完整（而非模糊的轮廓）乃其特点。它倾向于充分完整地辨明具有特殊性的东西，而且越能如此则越感满足。它更为重视任何数量的松散性、突然性和不连续性（只要各个事实的确实细节仍然保存），而非抽象思维，后者在简化事物的同时也消蚀掉它们具体的充实性。清晰与简洁于是提出了对立的要求而使思想家面临困境。

人的哲学态度决定于这两种追求在其心中的平衡。一种哲学体系如明显地损坏任何一种要求或使一方完全屈从于另一方，则不能为人们普遍接受。斯宾诺莎将所有事物归为一种物质，而休谟则将每个事物都看成是"松散分离的"，两人现在都没有严格系统的信徒，每人对后代既是一种警告也是一种促进，告诉我们唯一可能的哲学必须是抽象单调与具体异质性调和的产物。但是，沟通分散与统一的唯一方法，乃是将分散的各个项目都归纳到它们共同的本质中去。因此在哲学的统一上，首先是将事物分成许多"种类"，最后是将它们的关系与行为再归纳成许多"法则"。因此，一种完整的理论哲学，只能是宇宙成分的全部分类，其结果必然总是抽象的，因为每种分类的基础是现有事物中所包含的抽象本质——现有事物的其余方面则暂被分类者所忽略。这就意味着我们的解释没有一种是圆满的。它们将事物归在更广泛或更熟悉的标题下，但最终的标题（不论属于事物本身还是属于它们之间的联

系）只不过是些抽象的属类，也就是我们刚在事物中发现和记录下的资料。

比如，当我们认为我们已通过将甲、乙两个事实都归在共同属性 X 之下而合理地解释了甲、乙两个事实的联系时，很明显我们真正解释的只不过是它们都是 X 而已。用缺乏氧气来解释矿井碳酸气与窒息之间的联系时，则对乙者其它方面的特点（比如后者的抽搐与痛苦，前者的密度与可爆炸性等）均未涉及。总之，只要除 X 之外甲、乙还分别含有 l、m、n 及 o、p、q，它们就不能用 X 来解释。每一额外的特性有其特殊的感染力。一个事实的单一解释仅是从某一个角度对它进行了解释。整个事实只有当将其所有性质全都与它们在别处的相似物归纳在一起后，才可说是得到了解释。现在将这一点应用到宇宙，我们就发现用分子运动来解释宇宙只能解释它确实有这样的运动。援引"不可知论"只能解释不可知的本身，"思维"只能解释思维，"上帝"只能解释上帝。究竟什么思维？什么上帝？这类问题依旧只能通过再引进从中能提取一般性术语的其余资料来得到解答。所有不能用被当作普遍原理来援引的属性有分析地辨明的那些资料，只能是一些独立的种类或属性，它们与所说的属性在经验上有所联系，但无合理的亲属关系。

这就是我们所有的推测都不能令人满意的原因。一方面，只要在其术语中保留有任何的多样性，我们就不可能从沙堆似的经验世界中解脱出来；另一方面，只要排除了多样性，讲求实际的人又感到空洞贫乏。他们最多只能说，宇宙的成分是如此这般，每一种成分，不管是在哪里找到的，都彼此相同，但如问它是在哪里找到的，这只能留给讲求实际的人靠其自身的智慧去回答了。在所有的本质之中此时此地究竟哪一个本质可以被认为是这一具体事物的本质呢？基础哲学从不企图去作出决定。于是我们可以得出结论：将事物简单分类固然是可以办到的最佳理论哲学，但同时也

严重地损害了真实的丰富性。它是对生活的荒谬阉割，就像所有的删节那样，它把事物的真正内容完全抛弃了。这就是为什么极少有人真正关心哲学的原因。她所忽略的特别限定，是完全像她自己的一样具有说服力和可以信赖的、引起需要的真正内容。热心道德的人士对于哲学伦理学所关心的是什么呢？为何每个德国哲学家的美学，在艺术家看来是对荒凉的厌恶呢？

亲爱的朋友，所有的理论，都是灰色的，
而金色的生命之树则长青。

不断追求各种需要的纯粹的人，除了生活本身的充实以外，不把任何其它事物看成与生命等价齐观。既然事实上事物的各种本质广泛地分布在无垠的时空上，他所欣赏的也就是它们的广大外在性与交替性。当对具体的冲突、混乱及琐碎感到厌倦时，他可以通过在永恒的春天里沐浴而恢复精力，或看看永远不变的大自然而振作起精神来。但他只能在这区域内成为游览者而不是居民；他不会把哲学之轭套在自己的肩上，对她问题的灰色单调以及她结论的枯燥宽泛感到疲倦时，总会高兴地逃进丰富和富于戏剧性的具体世界中去。

因此在这里我们的研究又回到它的起点。对事物的每种分类法，只不过是为了某种特殊目的对其进行处理的方法。概念、"种类"，都是目的论的工具。任何抽象概念除了与想象者的特殊兴趣有关外，都不能有效地代替事实。对理论合理性的兴趣，免于确定具体之物，仅是人们无数目的当中的一个。当其余的占上风时，它就必须卷起行李走路，一直等到将来轮到它自己时。哲学家们为了解决他们的问题而过分夸张的尊严与价值，于是大为减色。他们的理论概念所必须具备的优点是简单，而只有当世界确实简单时，简单概念方与世界等同——这时，世界不论包含什么样的单一性，也是一件极为复杂的事情。不过足够的单一性依然存在，追求

这一目标的迫切性也依然存在，而使理论功能成为人类最不可抗拒的冲动之一。只要有人去思考，在事物中寻求尽量少的内容，是有些人愿意追求的理想。

但是假定目的已经达到，假如最后我们有了一个在已经解释过的意义上统一起来的系统，我们的世界就能比较容易地加以想象，而我们的心也就感到宽慰。我们的宇宙观使具体的混乱变得合理。但这时我要问，将所有其它方面合理性的基础也看成合理是否恰当。乍看起来似乎可能如此。人们不管怎样被怂恿去说，既然将一个事物与另一事物等同起来，就可能使对合理性的追求得到满足，显示没有什么东西特别突出的资料，可能最终使那种追求冷淡下来或其本身就是合理的。没有别的东西骚扰我们时，我们就应安静地坐下来。换言之，就像乡下佬由于不再思考混乱的世界而得到理论的平静一样，不论什么资料只要它简单清楚而且是基本的，都应该从哲学家的世界中消除掉困惑而带来平静，因为对他说来似乎绝对再也没什么东西可以思考的了。

事实上某些人就是这样认为的。贝恩教授说：

> "当你能证明某事物与另一事物相似时，困难就解决了，神秘也消失了；成为已知事实的一个例子，神秘是孤立、例外或明显的矛盾：解决神秘在于同化、同一与亲善。当所有的事物都同化了（只要能同化，只要存在着相似），解释就有结束的时候，可加以思考或理智地盼望的东西也有到头的时候。……现代科学之路是朝着概括性，越来越广泛，直到我们获得对事物的每一部分都适用的最高和最为广泛的定律；这时解释就结束了，神秘也消失了，也就获得了完美的视野。"

但是不幸，第一个答案不会成立。我们的心除了经验上的每一项目之外，还不断看到其它的东西，当一个绝对资料的观念呈现在面前时，它便遵循着惯常的程序进行，并总指向远处的空虚，就

像那里还存在着其它值得思考的东西。简言之，它为自己继续积极考虑裹在资料外面的空无；如无结果则思维又回到资料。但是在空无与其特殊资料之间并无天然桥梁，而思维则来回摇摆，不明白为何除空无之外什么都有，为何就是这一普遍资料而非别的什么，而且在失落的流浪式的困惑中找不到终点。确实，贝恩的话很不确切，以致在反映人的方面，只有当将多面性融合成单一整体的尝试非常成功时，只有当把宇宙看成是独特的事件的观点最接近完美时，对进一步解释的追求（一种本体论的惊讶症）才会以其极端的形式出现。正像叔本华所说："使形而上学永不停息之钟永远运动的心神不宁，就是因为意识到世界的存在或不存在都同样可能。"

因此空无的观念从最微妙深远的意义上来说，可以称为哲学追求之父。绝对存在就是绝对神秘，因为我们还不了解它与空无之间的关系。仅有一个哲学家曾经企图在这一断层搭起一座逻辑的桥梁。黑格尔利用一系列合成的同一性，试图证明空无与具体存在是有联系的，而将每个可以想象的事物都结合在一个统一体中，没有外部观念来打搅心灵在其范围内旋转式的自由循环。既然这种不受约束的运动产生合理性的感觉，假如他已成功，就应认为他已永远完全地扼杀了所有的合理要求。

但对认为黑格尔英雄般的努力已经失败的人来说，不得不承认当所有事物均已最大限度地统一之后，现实之外可能还有别的什么观念要缠住我们的想象，并损坏我们的体系。我们无法从逻辑上弄清存在的根源，就像我们偶然碰上或找到的东西那样，对它我们应尽量少停下来问个为什么。这样，哲学家逻辑上的沉静，本质上与乡下佬没有不同，其区别仅在何时他们不让进一步的思考推翻他们所设想的论据的绝对性。乡下佬是马上这么做，并且随时都会受到种种怀疑的破坏。哲学家则直到达到统一后才如此，并

且警惕不要受那些思考的损害，但仅实际上而非本质上极力避免损坏最后的“为什么”这个问题。如果他不能驱除这一问题，他就必须忽视或不理睬它，并假设他的体系的论据是某种给定的东西，天赋是最终的东西，只是过一种沉思或基于沉思的行动的生活。毫无疑问，根据不易理解的需要而行动，具有某种乐趣。卡莱尔对赤裸裸的事实表示崇敬，他说：“事实具有无限的重要性。”杜林说：“需要（指假定的而非合理的需要）就是我们能达到的最终最高点，……在唯一最终论据中找到最后的平静与理想的平衡，是最终和决定性的知识的兴趣所在，而且也是感觉的兴趣所在。”

这就是一般持有神论观点的人的态度，上帝的命令就是物理学与伦理中的这种最终论据。所有心肠硬的分析家及理智的人也都是这样的态度。洛采、勒努夫耶与霍奇森干脆说：就经验整体而言，没有什么理由可讲，但他们既不设法去减轻表白信仰的突然性，也不设法让我们与自己的软弱调和。

但是更具神秘主义思想的人可能会试图加以调解。当逻辑无能为力时，可通过入迷而寻求合理性的宁静。对于不论信奉哪种教义的宗教人士来说，既然世界看起来是如此井井有条，而且心灵又如此乐意全盘接受它，理智上的疑问也就不存在了；不，应该说理智本身已被哄入睡了——正像华兹华斯所说，“思维已不存在，它在欢乐中消失了。”本体论的感情充斥于灵魂，使得本体论的推理再也不能部分与其一致，并对存在提出疑问。哪怕是最不信宗教的人，当他在某个清新的夏晨在草地上散步时，一定会和沃尔特·惠特曼一样感觉到“超越尘世所有争议的平静与知识，在他周围迅速腾升并且扩展开来。”在这种充满活力的时刻，我们会觉得好像在理论的搜寻与冥思苦想中有某些不健全的、不屑一顾的、甚至令人作呕的东西。在有健全理智的人看来，哲学家最多不过是有学问的愚人。

既然心灵能这样将头脑所肯定的最终的悖理性拒于门外，将其程序建立成一种系统化的方法，可能是一个头等重要的哲学成就。但是就像神秘主义者迄今所采用的那样，它缺乏普遍性，只极少数人和在极少的情况下能加以利用，并且即使在这样的情况下，也常易带来阵阵反应与枯燥无味；而且假如人们同意神秘方法是与逻辑无关的一个借口，一贴治不好病的膏药，永远也不能驱除空无观念，经验主义就将是最后的哲学了。于是，存在就成了本体论惊讶的感情应该坚持的整个残忍事实，但永远得不到证实。那么，惊奇或神秘就成了事物性质的基本属性，其表现与强调将继续是这些人哲学活动的内容。每一代都会产生他们的《约伯记》、《哈姆雷特》、《浮士德》或《成衣匠的改制》。

以上我们似乎已考虑了纯理论的合理性，但一开始我们已看到合理性仅意味不受阻碍的思维功能，假如思路一旦及时离开理论范围并进入实际，由理论范围产生的障碍也许即可避免。因此我们要问，在实践方面究竟合理性的感觉是由什么组成的。假如思维不能永远惊讶地指向宇宙，假如其运动离开纯理论冥想的没有结局的渠道，那么试问，什么宇宙概念能唤醒可以产生这种转向的活跃的冲动。一种能使在纯粹冥想的道路上已经受阻的自由运动又回到心中来的对于世界的定义，才能使世界又显得比较合理。在同样可以满足逻辑要求的两种概念中，能更加唤醒活跃的冲动或满足其它唯美主义要求的概念，将被认为是更加合理的，当然也就更加容易为人们所接受。

对宇宙的分析可能会产生许多完全与事实相一致的公式，这种假设并不是完全不可能的，物理学中不同的公式可以同样很好地解释某一现象——比如电的单一流体说与双流体说。宇宙为何就不可能如此呢？为何不能用不同的观点来研究它呢？（所有的资料在这些观点中都能协调，而且观察者可以任选一种观点，或将诸

观点加以综合利用。）贝多芬的一首弦乐四重奏像某人说过的那样，确实是马尾巴在猫肠上搔抓，而且可以完全用这类词汇来加以描述。但这并不排斥采用其它完全不同的描述的可行性。正是如此，用力学原理对世界的透彻解释和从目的论的角度来加以解释并不冲突，因为机理本身是可以设计出来的。

那么，假如设计出几个同样能满足我们纯逻辑的要求的体系，它们仍须通过评论，让我们的唯美主义和实用的本性去肯定或将其淘汰。我们能否对我们本性的这些部分可能会采用的对合理性的检验下一定义？

哲学家们很久以前就发现这样一个突出事实，即只要对事物熟悉就能产生其合理性的感觉。这一情况对经验派影响极深，他们认为合理的感觉与熟悉的感觉是同一回事，除此以外就没有其它合理性了。天天琢磨按一定秩序并列的现象，就会承认它们之间有一定的联系，就像对其条理性进行理论上的考察所带来的信赖一样绝对。解释一件事物就是轻易地回溯到它的先导，了解一件事物就是轻易地预料其后果。让我们两者兼做的惯例，于是就成了事物在我们思想中可以获得的任何合理性的源泉。

从本文开始时对合理性下定义的那个广义上来说，很清楚，惯例一定是其因素之一。我们曾经说过，任何流畅轻松的思想都没有悖理的心情。因为惯例使我们熟悉了一个事物的各种关系，它教会我们流利地由这一事物通向其它事物，于是使其带有合理的特性。

现在有一个比其余更具有实践重要性的特别关系——我指的是一事物与其后果间的关系。一个对象只要不平常，我们的推测就会受到阻碍。一旦它变为熟悉，则推测也就完全肯定下来。因此它必须（起码一般地）消除未来中的易变性，这应该是哲学概念必须满足的首要实践前提。奇怪的是多数作家都将心中常有的未来

感忽略了，但事实是在一定时间内我们的意识中总是有推测的成分存在。每人都知道，当不久的将来就要经历一件痛苦的事情时，这一关于即将来临的模糊感觉，即令在它并不控制我们的注意力时，是怎样地使我们整个思想浸透着不安并微妙地败坏我们的情绪；它妨碍我们在当时感到平静自在。当即将有大喜事来临时也是如此。但当未来平常一般而且完全肯定时，就像我们所说，“我不在意它”，但对事件给以宁静的注视。如果现在这种时常出现的未来感丢掉其意义或失去目标，心里马上就会感觉不安。但这就是在每本小说或非保密性的经验中所发生的事；我们不知道接踵而来的会是什么；新奇本身成了思想中的刺激，而惯例本身则是思想的镇静剂。这只是由于一个使推测感到困惑，另一个则使其平静下来。

每个读者一定都意识到这里面的真理。在新的地方或和陌生人在一起时，开始“感到如同在家一样”，这意味着什么？这不过就是，首先当我们在新房间内占据属于自己的那部分时，我们不知道什么穿堂风会吹到背上来，哪扇门会打开，什么人影会进来，在碗柜和角落里会找到什么有趣的东西。几天之后我们已了解所有这些可能性的范围，不再感到奇怪。对于人，当我们已经超过了由他们的性格推测任何本质上新的现象的阶段时，情况也是如此。

期望的情绪作用的实用价值是非常明显的；事实上，“自然选择”迟早肯定会产生这种情绪作用。对动物来说这是至关重要的，它必须对其周围东西的性质有预见，尤其是它不能在可能充满危险或好处的情况下休息——比方说在悬崖的边缘或敌人的巢穴里睡觉，或者看到一个如果追逐很可能是一顿美餐的新物体时而无动于衷。新奇对它应是一种刺激。因此，所有好奇心都有一个实用的根源。当新的东西出现在狗或马的视线之内时，我们只须看看它的面孔，看看它那迷惑恐惧的表情，就能看到意识到的不安全

或复杂的期待表情来自其情绪深处。狗对于主人的活动或者新奇东西的好奇心，只在于看看接着会发生什么事情。那件事一完，好奇心也就结束了。达尔文所提到的那条狗，它看到风吹动一张报纸后的表现，似乎是证明一种“奇特事物的”感觉，这不过是显示不肯定的未来的刺激。狗看到一张报纸会自己动起来太感意外，这可怜的东西不知道下一步将会出现什么新的奇迹。

现在我们再回到哲学上来吧。一个基本论据，哪怕在逻辑上并未合理化，如果其质量能表明期望，则仍会被思想平静地接受下来；如果它在未来有任何一点留下含糊的可能，就会在思想里多少引起不安甚至痛苦。那么，在对合理性的追求引起人们思想上对宇宙的最后解释上，要求符合期望始终是最重要的问题。哲学家们所订立的先决条件是要消灭难以预测的东西。举例来说，“实体”，像康德所说，意味着“坚持不变”，它将来是什么就和它曾经是什么一样，因为它的存在是本质的和永恒的。虽然我们也许不能详细预言实体该会产生的未来现象，当我们已经称其为“上帝”、“完美”、“爱”或“理性”时，一般说来我们就可以放心了，因为关于一切东西都是为我们准备着的这种看法，归根到底决不可能与这术语的性质不符，因此我们甚至对没预料到的事物的态度在一般意义上也已经肯定。再谈谈不朽这一概念（这对一般人来说似乎是每一哲学或宗教信条的试金石）：它除了表明“推测的确定是合理性的基本因素”的一种方式外又是什么呢？科学对于奇迹的愤怒，某些哲学家对自由意志学说的愤怒，都有完全同样的根源——不喜欢接受事物中任何能推翻我们的预见或扰乱我们的展望的因素。

奇怪的是反实体论作家在实体学说中忽视了这一作用：穆勒说，“如果有这么一个实体，假如此刻奇迹般地消失了而感觉仍按同样的规则产生，那么实体怎么会丢失的呢？我们能凭什么迹象发

现其已不存在？我们将会失去我们现有的理由去相信它仍然存在吗？假如将来我们没有理由相信它，我们现在又怎能这样呢？”确实，如果我们已将一些事实按一定秩序牢靠地装在袋子里，我们就能凭借任何进一步的根据，为那种秩序进行调配。但对于还未发生的事情来说，情况则大不一样。假如能从我们关于不可恢复的过去的概念中去掉实体，它也不一定对我们关于未来的观念造成同样空虚的混乱。即令相反，实体也许在任何时候都可以产生一些全新的属性（也许不见得），将一些事物归于某一实体的纯逻辑形式仍然会（不管对还是错）使人有宁静和对将来有信心的感觉。因此虽然受到虚无主义的激烈抨击，人们仍然总是喜欢接受任何用实体来解释事物的哲学。

对于粗俗乐观主义者所显示的带有通神论色彩的幻想和对于事物结论的死板信心的一种极自然的反应，已形成经验主义者的一个怀疑论因素，他们不断地使我们回想起宇宙可能含有的与我们的习惯经验不同的大堆可能性，而那些可能性由于我们有了任何相反的根据，到了明天可能会使其完全改观。斯宾塞（其不可知论不仅深奥难懂，而且绝对不合理）等人的不可知论的实体论（如总在心里描绘，当然就不能指望它），像一般庸人感到自己安全似的发挥非难某种停滞自满那样的功能。但是这些不确定的哲学并非被认为是对相反极端的反作用，所以它们是难以苟同的；有了它们的存在，一般人的思想就无法平静，而会去寻求更能消除疑虑的解释。

那么，我们就可以有充分把握作为在我们探讨中获得的第一点而断言：哲学追求中的首要因素是希望弄清推测；而且如果强烈否定满足这一需要的可能性，这样的哲学肯定是不能获胜的。

下面我们打算转入我们话题的另一大项。我们不能满足于仅仅知道将来已经定下来，因为定下来的方式多种多样，你可能同意

也可能不同意。一种哲学如要全面成功，则必须和我们的自发力协调一致地弄清未来。一种哲学可能在其它方面都无可指责，但有两个缺点中的任何一个就无法为人普遍接受。首先，其基本原则不能挫折我们的强烈愿望和最爱护的力量。叔本华的极端错误的"意志-实体"或哈特曼的恶劣的万金油式的"无意识"之类的悲观主义观点，将会不断地引起对其它哲学的尝试。未来与他们的愿望和主动倾向之间的互不相容，事实上对大多数人来说，比不确定本身带来更为顽固的不安。亲眼看一看克服"邪恶的问题"，亦即"痛苦的奥秘"的企图。"好"是不会有"问题"的。

哲学中比与主动倾向相对立的缺点更糟的另一个缺点是，不给它们以任何客体去受其压迫。一种哲学，如其纲领与我们最亲密的一些力量很不一致，否定它们在世界事务中的所有关联，并一举消灭它们的动机，则比悲观主义更难受人欢迎。面对敌人总比永远空虚要好！这就是为何唯物主义永远不会被人们广泛采纳的原因，不管它多么好地能将事物融于原子论的统一体中去，也不管它能多么清楚地预言将来的永恒。因为唯物主义否定了几乎所有我们最珍贵的冲动的客体之真实性。它说，冲动的真实意义对我们没有任何情绪上的兴趣。所谓"引渡"是我们感觉与情绪的共同特征：都认为客体是现在感觉的源泉。恐惧中包含着多么客观的关联啊！同样，狂喜者与沉闷者并非单纯觉察到其主观状态，如果这样，则他们的感觉功能可能会全部消失。两人都相信因为有一外在原因才使他们有那样的感觉：或说"这是个快乐的世界！生活多美好！"或说"生活是多么单调啊！"如果一种哲学通过将客体解释过去或将其变成没有情绪关联的东西而消灭关联的确实性，那么它就会使思想变得没有东西可以去关心或为之行动。这是与恶梦相反的情况，但若突然让意识深切地感觉出来，则会引起类似的恐惧。在恶梦中，我们有反应的动机，但没有力量；而这里，我

们有力量，但没有动机。一想到在我们最终目标，和作为我们最奥妙的能量的那些爱与渴望的客体中，没有任何东西是永恒的时，我们就会感到一种莫名的不安。我们视为认识之典型的宇宙与其认识者间极不平衡的方程式，和宇宙与行动者间的差不多不平衡的方程式完全一致。在它里面我们需要能与我们的情绪与主动倾向相匹配的一种性质。我们虽渺小，宇宙对我们每个人的冲击点虽也极小，每人都希望感到他在那一点上的反应是与巨大整体的要求相协调的——也可说他使后者平衡并且能实现它对他的期待。但由于他做的能力仅限于他的自然倾向，由于他喜欢带有刚毅、希望、狂喜、赞美、认真等情绪的反应，而不愿有恐惧、厌恶、失望或怀疑的反应，一种仅使后一类反应合法化的哲学，一定会在心灵中留下不满意与渴望的折磨。

理智完全由实践的兴趣所组成，这一点知者甚少。进化的学说正开始作出极好的贡献，它将所有心理活动都简化成反射行为。从这一观点看来，认识只不过是转眼即逝的一瞬，是在整体上有如发动机现象的某一点的横断面。在低等动物中，没人会奢望认识除了指导恰当的行动之外，还有别的什么意义。和第一次呈现在意识中的事物有关的原始问题，不是理论上的"那是什么？"而是"谁上那里去？"这一实际问题，或者更确切地说，像霍维茨令人钦佩地提出来的，是"该做什么？"这一实际问题。在我们关于低等动物智力的所有讨论中，我们所用的唯一检验就是看它们的活动是否具有目的性。简言之，认识只有化为行动才算完全；而且虽然这是真的，以后的心理进化（人类肥大的大脑为其顶峰）产生了大量超越直接从属于实践的理论活动，然而其早期要求仅是推迟了而不是抹掉了，而且其积极性质始终维护着它的权利。

当宇宙整体是提供给意识的客体时，其关系丝毫不变。我们必须以相宜的方式作出反应。是叔本华内心深处的本能，驱使他

不断抨击讲求实际者及其需要，以加强其悲观推论。除非他被杀死，悲观主义是没有希望的！

亥姆霍兹有关眼耳的不朽著作，在很大程度上不过是对这样一个定律——即实践之利用，完全决定了我们对自己的感觉应该觉察到哪些部分和应该忽略哪些部分——的评议。我们对感觉成分的注意程度，常是到能依靠它调整我们的行动为止。当我们靠和另一事物的同一而综合某事物时，我们就"了解"了这个事物。但是我们了解的另一大部分，熟悉〔这两部分在所有的语言中都用这类对偶词汇来加以区分，比方说 wissen(知道)和 kennen(熟悉)；scire(知道)和 nocere(熟悉)等等〕若不是综合——被动知觉与某种反应倾向的综合，又是什么呢？当我们已经学到对一个事物应采取什么态度或如何对付我们所估计的它的表现时，我们就算对它熟悉了。没达到这一点，则它对于我们仍然是陌生的。

假如在这观点中真有任何东西，那么，无论哲学家对最终的普遍论据解释得多么模糊，只要他稍微要求我们情绪上或行动上对它的态度有一定趋向，就不能认为他让我们对之毫不了解。说"生活是真实的，生活是认真的"的人，不管他谈论多少事物的基本神秘，通过将向我们要求所谓严肃(它意味着带有干劲地生活，虽然干劲会带来痛苦)的特殊心情的权利归之于那种神秘，也就对后者下了明确的定义。对于说"全部都是空虚"的人也是如此。由于"空虚"这个谓词本身可能很难下定义，很明显它是一种允许麻木(完全是逃避痛苦)成为我们生活准则的东西。斯宾塞的信徒一方面宣称事物的实体是不可知的，另一方面又说关于实体的思想会激起我们的恐惧、崇敬，以及乐意帮助实体的表现朝着似乎漂流的方向推一把，实在自相矛盾。不可知的事物可能是较难理解的，但如果它对我们的活动提出这样明确的要求，我们对其基本性质肯定不会一无所知。

假如我们俯瞰历史这个领域，并问所有人类思想复兴发展的伟大时期的共同特征是什么，我想我们会发现，很简单，那就是它们告诉人类："实在最深处的性质和你所拥有的能力是一致的。"除了宣称上帝承认异教徒所粗鲁忽视的那些脆弱的冲动之外，原始基督教的解放消息又还有别的什么呢？就说后悔（忏悔）吧：什么也不能正确地做的人，至少能对自己的失败表示后悔。但是对异教徒说来，这种后悔的能力全属多余，好像迷路者赶集太晚了一样。基督教主张忏悔，并使忏悔成为我们直接求助于上帝之心的一种力量。在中世纪的黑暗时代甚至给肉体的高洁的冲动也都打上了如此长久的可耻烙印，并将实在定义为只有奴性才能与其建立密切关系的那种东西之后，除了宣称事物中真理的原型，对我们整个美学存在最广泛的活动提过要求，信柏拉图哲学的文艺复兴时代的"举心向上"又在哪里呢？除了呼吁甚至最卑微的人也具有的、无须牧师作媒介的个人忠诚与自我失望这类能力之外，路德与韦斯利的热情又是什么呢？另外，是什么让其所有者与上帝面对面的呢？卢梭除了他的保证，即只要习俗的麻痹人的腐蚀作用能从中站起，人之天性与事物的性质是协调的，还有别的什么使他产生闪电般的影响呢？康德、费希特、歌德、席勒等人，除了说"尽你所能，这是宇宙强制要求的唯一守则"，又是怎样带着喜悦的心情启发了他们的时代的呢？还有卡莱尔和他宣扬的工作、事实和诚实的准则，除了说宇宙要求我们去干的工作连最粗俗的人都能完成以外，他是怎样感动我们的呢？爱默生的信念，即过去存在或将要出现的每一事物就存在于包罗它们的现在之中，人仅仅必须服从他自己——"一个现在怎样将来还会那样的人是命运的一部分"——同样不过是对于一个人的天赋能力的相关性的全部怀疑主义的否定。

总之，"人之子，站起来，我有话对你们说！"是那些解答疑团的时代用以帮助信徒的唯一真理启示。但那已足够满足他的大部分

合理需要。宇宙本质本身用这些公式中的任何一个来下定义，比用不可知论的 x 来下定义强不了多少；但这仅有的信念——我的能力并非与之无关而是有关的，宇宙本质对我的能力讲话，并以某种方式了解这些能力的回答；假如我愿意，我能成为宇宙本质的一个敌手，而不是无脚的流浪汉——在上述意义上，足够使其让我的感觉认为合理。任何哲学如拒绝承认（而且是着重承认）我们情绪上与实践上的更为有力的倾向的合法性，则这种哲学决不能取得最后成功。在所有的行为危机中，其解释的话是“一切努力都是徒劳无益”的宿命论，决不会盛行起来，因为赛跑中以竞争方式去生活的冲动是摧毁不了的。对于那种冲动的精神信念，将会在广泛的范围内取胜，即令期望中存在矛盾、含糊和朦胧的限定。人对于其愿望须要有一个规则，假如没有人为其制定，他就会自己去发明。

然而，现在观察一下一个最重要的后果。人们的积极冲动，其内容是如此不同，因此一种哲学若在某方面适合于俾斯麦，它几乎肯定不适合于一个多病的诗人。换言之，虽然可以预先立下一个规则，即一种完全否定严肃、努力、希望的一切基础，并声称事物的性质根本与人性不同的哲学，决不能取得成功，但不能预先说出一个肯定成功的哲学究竟应当包括多少分量的希望或者事物性质的灵知（Gnosticism）。简言之，几乎可以肯定，个人的气质在这里会表现出来，虽然所有的人都会坚持让宇宙以某种方式对他们说话，但极少人会坚持要用同一方式。这就是马修·阿诺德喜欢称之为迷信的范围。它合法，不可破坏，但又注定会有无休止的变化与争议。

用唯心主义与唯物主义来说明我的意思，并暂且假定两者的概念在理论上都同样清晰和首尾一致，并能同样决定我们的期望。具有某种情绪素质的人会选中唯心主义，而具有另一种素质的人

则会选择唯物主义。就在这一天，所有情感性质（它们喜欢调解与亲密）倾向于一种唯心的信念。这是为什么呢？因为唯心主义使事物的性质和我们本身有亲缘关系。我们自己的思想就是我们在家中最常拥有的思想，也是我们最不害怕的思想。那么，说宇宙本质上是思维等于说我自己（起码有可能）就是一切。没有根本上不同的角落，而只有一种无所不在的亲密。在某些敏感而自私的心灵中，这种关于现实的概念一定会增添狭窄不通风的病房空气。它会献出每个情感和自负的东西。现实中的成分——粗暴刺耳的海浪，北风，人们的否定者，实行民主化的人——唤起常识丰富者所具备的能力，因此他们都愿意感觉到它。但这种成分因对共同享有的愿望冲击太大而被摈弃。正是对这种成分的欣赏，使得很多人信奉起唯物主义或不可知论的学说，作为对相反极端的一种争论上的反应。他们对完全由亲密所构成的生活感到厌倦。有时有一种压倒一切的、逃避个性的、沉迷于与我们自我无关的诸力量之作用中的、让潮水奔流（哪怕它从我们身上流过）的欲望。我想这两种思想倾向的斗争，会经常在哲学中见到。有些人会一直坚持存在于事物深处的、我们能与其一致行动的理性，即调解；而有些人则坚持我们必须反对的那种残酷事实的模糊性。

我们活跃的本性中有这样一个成分，基督教已断然认可这个成分，而哲学家们则通常借口建立绝对确实的体系，极无诚意地将其乱塞，而使其不能看到。我指的是信念这个成分。信念是相信从理论上来说可能还有疑问的事物；由于对相信的检验是愿意行动，有人会说信念是随时准备在事先不保证会有良好结局的事业中采取行动。事实上这正是我们在实际事务中称之为勇气的那种道德特性；精神饱满的人可能在其信念中会普遍欣赏一定程度的不肯定性，正像冒险给世上的活动带来热情一样。已被绝对证实的寻求宁静的哲学，是追求同一性的热情（我们发现它不过是合理欲望

的一个因素)发挥了异常独特的作用的思维活动的产物。相反,对于一般人来说,信任的能力,没有可靠证据就去冒险的能力,是一种基本的功能。任何求助于这种慷慨力量并使人觉得好像他个人正在帮助创造真理的现实性(这种真理的形而上学的现实性他是愿意假定的)的想象宇宙的方式,肯定会被多数人赞同。

当代有科学头脑的哲学家都坚决主张我们的思维态度必须具备信念。但出于非常任意的奇想,他们说只有当用于自然的过程是均一的这一特定命题的利益时,它才合法。他们都承认,大自然今天遵循什么规律明天仍会遵循这个规律,这是一条没有人能了解的真理;但出于认识和行动的利益,我们必须如此假定。正像亥姆霍兹所说:"这里只有一种劝告:要信任并且采取行动!"贝恩教授极力主张:"我们的唯一错误是提出对假定提供任何理由或辩护,或者不同于最初祈求的那样去对待它。"

但是就所有其它可能的真理而言,我们最有影响的同代人中的一部分人认为,信仰的态度不仅不合逻辑,而且可耻。宗教教条没有外部证明,但正如为了理智的利益我们假定大自然的均一性一样,为了情绪的利益我们被引诱去假定对它的信仰,被赫胥黎教授污辱为"最不道德"。这类出自现代启蒙思想的领袖人物的话,也许可以无穷尽地引用下去。拿克利福德教授的《信仰伦理学》这篇文章来说。他称即令是真理,但没有"科学根据"而去相信它,是一种"罪过"和"犯罪"。但是,做一个天才有什么用呢,如果一个人具有和其他人一样的科学根据,却不能比他们能掌握更多的真理的话?为何克利福德敢于宣称他相信"有意识自动机"理论,虽然他掌握的"证据"和使刘易斯否定它的理由相同?为何他仅根据在贝恩教授看来似乎毫无价值的证据去相信"心灵材料"的原始单位呢?这不过是因为,像每个缺乏思维创造性的人一样,他对于在某一方向上所具有的证据特别敏感。想用称它为令人烦恼的主观因

素，或骂它为万恶之源的办法去驱除这种敏感性，是完全不可能的。就让它被称为"主观的"吧！就让它去打扰被它挫败的那些人吧！但是如果它能帮助像西塞罗所说的"更强烈地感觉到大自然的力量"的那些人，那就太好了，这不是什么坏事。让我们尽力尝试吧，当我们形成我们的哲学见解时，我们之中的健全人在起作用。理智、愿望、爱好和热情就像在实际事务中一样互相合作；并且那是一种幸运，如果热情不像越过马路亲自战胜哲学家的愿望那么小。一面系统阐述其所有的根据，一面又靠粗俗的分数（它完全决定于其分母和分子的大小）仔细估计其根据的可能性，对这种理智的荒唐提炼，在观念上是愚蠢的，实际上也是不可能的。哲学工作者居然妄求没有个人的偏爱、信仰和推测的帮助就能形成或曾经形成过哲学，这简直不可思议。他们究竟怎样才能忽视人类本性中活生生的事实，而不察觉每个哲学家或科学工作者（其主动性为思想发展的源泉）已深信真理必定位于某特定的方向上，并初步相信可以让他的见解发挥作用，而且在这方面已产生他最好的果实？不同的人中的这些心理本能，是智力生存竞争的基础的自然变异。最适合的概念就生存下来，而其拥护者的名字也和它一起永放光芒。

不管我们怎样挣扎，我们都被绳索缠住。逃避信念的唯一办法就是不去思考。我们对赫胥黎或克利福德最为欣赏的东西，不是教授头衔和他们的才学，而是不管形形色色的表面现象，对于看来是正确的事情就愿参与的那种人类个性。具体的人只有一个兴趣——必须正确。对于他们来讲，那就是所有艺术中的艺术，一切能帮助他们达到这一目的的手段都是公正的。他们光着身子降生到世上来，在他们与大自然之间没有文明人战争的规则。科学游戏的规则、证明、假设、严格的实验、完整的归纳等等的负担，只束缚那些参与这一游戏的人。事实上我们大家或多或少参与了，因为它帮助我们达到我们的目的。但如果估计手段会破坏目的，而

且因为通过推测或其它方式，在它们的缓慢援助还未开始，就已正确地称我们为骗子，我们对这些手段又能说什么呢？除《信仰伦理学》之外，如果克利福德的其它所有著作都已被遗忘，他可以在未来的有关心理学的论文中，扔掉像守财奴由于诸种想法只喜欢他的金子而不喜欢他可用它来买的货物之类的陈腐例子，很好地描绘一下别的东西。

简言之，假如我生来就能对我能正确推测的证据作出极好的总体反应和采取相应的行动，并能从正确的行动中得益，而我天赋较差的邻居（他被犹豫所麻痹，等待着他如此渴望而又不敢预测的进一步的证据）则仍旧站在边缘上发抖，那么有什么理由阻止我获得我优越的天生敏感性的益处呢？当然，我服从我对这种事例的信仰，或者冒同样的危险不去相信它，就像我在生活中作任何重大抉择一样。如果我的天赋好，我就会成为一个预言家；如果我的天赋差，我就会成为一个失败者：大自然抛弃了我，而我也就完了。在整个生命游戏中我们始终在赌自己的人格；如在理论上人格能帮我们得出一种结论，肯定我们也会在那里用它们打赌，不管它们多么不善于表达。①

但是，在证明对有现实感的读者说来似为陈辞滥调的东西时，我自己也是如此振振有辞，这不是在说废话吗？没有一点信念，我们就根本不可能生活和思考。信念可看成是有效假说的同义语。唯一的区别是，有些假说用不了五分钟就可以反驳掉，而有的则可

① 最多，科学命令我们不要相信未经感官证实的东西，是一条从长远看来使我们的思想尽量正确，少犯错误的谨慎法则。在特殊情况下，我们一定常因遵循这一原则而丢失真理；但总的说来，假如我们能一直遵循它，则比较可靠，因为我们有把握会得多于失。这有点像以或然率为基础的一些赌博和保险的法则，我们采用在整个过程中两面下赌注的方法，仔细地使自己不受损失。但这一两面下赌注的哲学需要有很长的时间，这就不适用于宗教信仰问题，因为个人已熟悉宗教信仰问题。他玩的是一种无须避免损失的生命游戏，因为他并没带什么会丢失的东西；他是仅为获得些好处而玩，对他说来是件仅此一次时不再来的事，因为对人类而言确实存在很长的时间，但对他来说则不

经历很多年代而不倒。一个化学家，他推测某种墙纸含有砷，并深信不疑、不嫌麻烦地撕一点放进装氢的瓶中，通过其行动的结果就能弄清他的推测究竟是对还是错。但是有些理论，像达尔文的理论，或物质之动力学结构的理论，如果要证实它们，则要花好多代人的辛勤劳动。每个检验这些真理的人都是这样简单地进行工作的：首先他假定这种理论是正确的，并期待检验结果使他失望，如果其假定是错误的。失望越迟迟不来，则他对这一理论的信念就愈深。

在有关上帝、永存、绝对道德及自由意志等问题上，现在没有一个非天主教徒声称其信念有什么根本的不同；他可以总是怀疑自己的信念。但是他内心深信：有利于这种信仰的优势很大，自己有理由总是按照假定其为真理的原则来行动。至于根据事物的本质来对它加以巩固或否定，则他可以等到最后审判日再说。现在他的意思最多大致是这样的："我期待以十倍的荣耀获胜；但万一变成（确实有此可能）我是在愚人的天堂里度过了一段时光，我宁可做这种梦乡的受骗者，而不愿意做那时毫无疑问地将自己赤裸裸地暴露出来的世界的狡猾的读者。"简言之，我们参与反对唯物主义，非常像只要有机会我们就会参与反对法兰西第二帝国、罗马教会或其它一些事物体系（我们对其厌恶达到了决定行动的程度，但在明确的推论中又态度暧昧）。我们的理性荒唐可笑地与我们的大量感情不一致，但我们毫不犹豫地根据后者行事。

现在我想谈一下就我所知从来没人明确地指出过的事，即（可以用行动来衡量的）信仰不仅确实而且必须继续超越科学证据，但是有一类真理，信仰既是其真实性的一个因素，也是其真实性的忏悔者；对于这类真理来说，信念不仅是允许的、恰当的，而且也是必不可少的。真理在我们的信念没有使它变成正确以前是不会成为

存在。让他去怀疑、相信或者否认吧，他冒他自己的险，并有抉择的天赋权利。

正确的。

举例来说，假如我正在攀登阿尔卑斯山，不幸面临除非拼命一跳就无法逃避的情形。由于没有类似的体验，不能确保我能顺利地跳过去，但愿望与自信使我确信我不能失掉我的目标，并鼓舞我的双腿做出如无那些主观情绪也许是不可能做的事。但是假定相反，恐惧与怀疑的情绪占了上风，或假定刚刚读了《信仰伦理学》，我觉得按照没被以往经验证实过的假设来行动是有罪的——那么，我会犹豫，直到最后筋疲力尽、发抖、使自己陷入失望之中而失足滚下深渊。在这一事例（世界上有无数这类事）中，智慧的职责很明显是应相信当事人的愿望，因为信仰是实现目标的不可缺少的初步条件之一。因此有这样的情况，信念产生出对其本身的证明。相信吧，你会是正确的，因为你会救了自己；怀疑吧，你同样会是正确的，因为你会灭亡。唯一的区别是"相信"对你大大地有利。

星星将来的运动，或者以往的历史事实，不管我喜欢不喜欢它们，已经一劳永逸地决定了。不管我的愿望怎样，它们已经是既成事实，而且主观倾向在所有这类与真理相关的事中毫无作用；它只会把判断弄模糊。但是在每件夹杂有我个人成分的事件中，一旦这种个人成分需要一定程度的主观干劲，而这种干劲又需要对结果有一定程度的信念，于是这未来的事件决定于我现在对它的信念，如果我拒绝采用主观方法，即基于愿望的信念方法，那该是多么愚蠢啊！

在每个具有普遍意义（所有的哲学命题都如此）的命题中，主体的行为及其后果应该都包括在这公式内。设 M 代表整个世界减去思想家对它的反应，M + x 代表哲学命题的绝对全部内容（x 代表思想家的反应及其结果），如果 x 是某种情况则会成为普遍真理的东西，当 x 改变其性质时可能会成为极大的错误。不要说 x 这一成分过于微小，不足以改变它所处于其中的极其巨大的整体。

每件事都决定于问题中哲学命题的观点。假如我们必须从感觉的观点去解释宇宙，我们判断的关键性资料存在于动物界，虽说从量上看不显著。世界的道德定义，可能取决于范围上更加有限的现象。简言之，很多长的词组只需加上 n-o-t 三个字母，意义就可能完全相反；很多巨大的物体，由于一根鸿毛掉下来就以某种方式表现出其不稳定的平衡。

让我们举几个例子来说明这一点。进化的哲学今天给我们提供了一个新的标准，它可以用作是非之间的伦理检验。进化的哲学宣称：以前的标准是主观的，它使我们仍旧陷于意见的变化与争论状态之中。一个客观固定的标准是这样的：凡是可称之为好的东西肯定要盛行或保存下去。但我们马上可以发现，这一标准只有在不考虑我自己和我的行为时，才能称得上是客观的。如果要靠我的帮助才能盛行和保存下来，没有我的帮助则不行；如果当我改变我的行为时别的某种东西将会盛行，既然在我面前有几个可供选择的行动方向，并可想象其中任何一个都能改变事件的进程，这时我怎能通过问问事件会遵循哪条道路发展来决定选择哪个方向呢？假如它们遵循我的指导，很明显我的指导不可能依从它们。进化论者能利用其标准的唯一可能方式，是下面这种奉承式的办法，即预言若没有他社会就会采取的道路，然后在所有人的愿望与利益上浇一盆凉水，屏息蹑足地跟在后面甘当一切事物的殿军。有些驯服的动物可能从中得到乐趣；但这不仅违反了一般我们宁当鸡头不当凤尾的愿望（只要我们领导得正确，而且肯定并非不道德的愿望），而如果像对待每个伦理原理一样，把它也当作对所有人同样有好处的法则，那么，对它普遍的遵守会因带来普遍的僵局而可能行不通。每个可靠的人都退缩，等待着别人的吩咐，这样就会出现完全的停滞。这时如有几个“不法分子”能带动事物重新运动起来，该有多好啊！

所有这一切不是一幅讽刺画。凡是聪明的进化论者都不应该怀疑个人可以改变命运的道路。对他来说，每件事物都有一个小的开端，有一个可能被“掐掉”，可能被微弱力量所扼杀的幼芽。人的种族和倾向受这一规律的约束，开始也是弱小的。根据进化论，最好的东西是结尾大的东西。假如一个受过进化哲学的启蒙并能能预示未来的现在人种，能够看出在其附近兴起的一个部落将来可会掌握霸权，能够看到如果这些新来者的扩张不受到抑制，则他们自己的种族将会被其消灭，那么，这些当代圣贤面前只有两条路可走（哪一条都完全与进化论的检验相符合）：现在就勒死这一新种族，让我们自己生存下去；或者帮助新种族，让他们活下去。用进化论的标准来衡量，两种情况下的行动都是对的——这是站在胜利者一边的行动。

因此，进化论者的伦理学基础，只对无足轻重的芸芸众生（他们的投票对事件的进程不起作用）来说，是完全客观的。但对其他人（舆论领导人或权贵、一般说来地位或天赋会赋予其行动以深远意义的人，以及我们当中的另一部分人）来说，每当我们赞助一项事业时，我们就对正义的进化论之标准的决定作出了贡献。这一学派的真正聪明的信徒，这时会承认信仰是一个主要伦理因素。任何使以下这些问题——如“人性的理想型式是什么？”“应当把什么看成是美德？”“什么是好的行为？”等等——取决于“什么会胜利？”这个问题的哲学，不得不承认个人信仰是真理的基本条件之一。因为归根到底胜利取决于行动的活力，而活力取决于我们不会失败的信念，这种信念又取决于我们是正确的这一信念，这一信念于是证实了它本身。

现在拿乐观主义与悲观主义这一问题为例，这一问题现在在德国正弄得满城风雨。每个人有时必须为他自己决定是否值得活下去。假定一个人在观察世界后发现到处充满贫困、年迈、邪恶和

痛苦，自己的未来也极不安全，他就会向悲观主义的结论屈服，产生厌恶和恐惧情绪，停止奋斗，最后自杀。不管其主观想法如何，他就这样把将整体看成没有一丝希望的漆黑一团的主观补充项x，加进到世俗现象的主体M中去。被他心理上的反应，及由此而产生的行为所完成并证明的悲观主义，是无可置疑的了。M+x表示事物糟糕透顶的状况。人的信仰，提供了全部为了使其变成如此而过去正缺乏的东西，而且既然它被变得如此，故这一信仰是正确的。

但是，现在假定M还是原来那些邪恶事实，而人的反应x正好相反；设想他不是对邪恶让步，而是和它拼搏，并在战胜痛苦和蔑视恐惧中，找到一种比任何消极娱乐所能产生的更为严峻、更为奇妙的乐趣；假如他能成功地这样做，而且不论有多少邪恶云集到他身上来，也表现出他那大无畏的主观性远非邪恶所能匹敌，难道大家不承认这里M的邪恶性质是x的善良性质的必备条件？难道大家不会马上断言，只适合在温室中能接受消极享乐，但缺乏自立、勇气和刚毅精神的人类的世界，从士气角度而言，远不如一个设计成能激起每人的成功、毅力和胜利信心的世界吗？就像詹姆斯·辛顿所说：

> 少许不方便、努力、痛苦——我们就是从这些里面正确体验到人生。如果没有这些，生存就没有价值或者更糟，如果把它们都排除掉，那就是致命的事。确实如此，人们参加体育运动，利用假日爬山，发现没有任何事情比让他们付出忍耐和精力的事更值得欣赏的了。我认为我们就是这样被创造出来的。这也许不是什么秘密或谬论，事实就是这样。这种忍耐提供的享受刚好与生活的激烈程度一致，越费体力和需要平衡，毅力就越成为一种满足的因素。虚弱的人经受不了这个。令人愉快的痛苦的界限并不是固定的，它随着生活的完美性而

有所变化。我们的痛苦是难于忍受、可怕、不可抗拒和毁灭性的，只有在苦难和沉默的焦躁(仅其彻底耗竭即成为有耐心)中才会产生。——我们的痛苦就这样难于忍受，这并不意味着这些痛苦过于剧烈，而是我们虚弱。我们没有获得真正的生活。因此你感到痛苦再也不一定是件坏事，而是最大的幸福中必备的成分。

但是，只有当我们过上了真正的生活，才能获得这种最大的幸福；而这只有在只要我们充分坚持努力就能以某种方式得到真正生活的信念的那种精神活力的帮助下，才有可能实现。我们必须说，世界确实是美好的，因为它的样子是我们造成的——而且我们将会使其美好。我们怎样才能从认识真理中排除创造真理时所涉及的信念呢？M的性质未定，一方面可以成为彻底悲观主义的一部分，另一方面也可以成为改善论、精神上的(与肉体有别的)乐观主义的一部分。这完全决定于个人成分 x 的性质。只要行将形成的事实中包含有这样一种成分，我们就可合乎逻辑地、合法地、而且坚定不移地相信我们所希望的东西。信念产生出它的证据。思维确实成为事实之父，正像愿望为思维之父一样。①

现在让我们谈谈生活中的根本问题(从根本上说究竟是精神的抑或是非精神的宇宙的问题)，看信念方法在那里是否有一合法地位。其实这是唯物主义的问题。世界是一个简单残酷的现实，一个实实在在的存在，关于它能谈的最深奥的事是：它碰巧是这样的吗？或者，关于好些或坏些的判断、关于应该与否的判断是否同

① 注意这里没有提到一点自由意志的问题。它对已定的宇宙和未定的宇宙都全都适用。假如 M+x 已事先固定下来，则导向 x 的信仰与促成信仰的愿望也同样是固定的。但不管固定与否，这些主观状况形成了必定先于事实的非凡的条件；因此也必定对我们所寻求的真理 M+x 的形成有作用。不过假如有自由行动的可能，对于这些行动的可能性的信仰，通过加强产生这些行动的心理能量，将会使这些行动在某一个人的身上出现得更为频繁。

是或非的简单判断一样与现象密切相关吗？唯物主义理论家说，价值判断本身只不过是事实；“好”或“坏”这两个字除了主观情感与兴趣之外毫无意义，就我们对非人类宇宙的责任而言，只要我们愿意，就可随心所欲反复无常地对待这种情感与兴趣。于是，当一个唯物主义者说，对他来讲宁可遭到巨大的不便，也比违背诺言要好些时，他不过表示他的社会利益已和保持信誉结合起来，所以一旦答应了那些利益，不管发生什么，他认为还是信守诺言为好。但是利益本身既不是正确的，也不是错误的，除了一些也许有些隐蔽的利益，而那些利益本身也只是些无所谓好坏的主观论据。

相反，对于那些绝对的道德家来说，不单是要在那里感受到利益，还要相信和服从它们。不仅为了我的社会利益最好信守诺言，而且我最好拥有那些利益，宇宙也最好拥有这样的一个我。像故事中的老太婆一样（她把世界描绘成坐落在一块岩石上，然后解释说，那块岩石是由另一块岩石支承的，最后当有人打破沙锅问到底时就说，一直下去全是岩石），相信这是一个彻底道德的宇宙的人必然也认为，道德秩序不是建立在一个绝对的终极的“应该”上，就是建立在一直下去一连串的“应该”上。①

实际上，这种客观的道德家与其他道德家之间差异很大。道德上的主观主义者，当其道德情感与周围事实相矛盾时，总是随随便便地用降低情感敏感度的办法去寻求协调。他周围的事实只不过是些资料，它们本身无所谓善恶，他可以采取任何办法加以曲解或哄其睡觉。谄媚、妥协、趋炎附势、昧良心，如能成功地实现，按照他的原则就是最简单最值得称赞的、在内外关系间产生那种他用“好”来意指其全部内容的和谐的方式，而在一般人看来则是些带有辱骂性质的词语。相反，绝对的道德家当其利益与世界相矛

① 无论是哪种情况……道德家视为捆在他身上的“应该”都来源于他所推崇的另一个或另一派思想家的感受。

盾时，不是随随便便地以牺牲理想的利益的方法获得协调。按照他的见解，这些利益应保持其本来面目而不应变成别的什么。即时抵抗、贫困、必要时的殉难，总而言之，悲剧，这些都是他内心信念的隆重盛宴。并不是在这两人之间每天都发生矛盾；在平常事情上，所有伦理学派的看法都是一致的。我们的信条只是在人生的少数紧急关头才受到考验：那时常用的格言就不起作用了，我们又求助于神灵。那么就不能说"这是不是一个道德世界"的问题毫无意义和无法证实，因为它与某些非感官认识到的事物有关。任何问题都充满意义，对于这种意义，像这里一样，相反的答案带来相反的行为。在回答诸如此类的问题时，我们似乎可以完全像物理哲学家检验一个假说一样来进行。他从假说中演绎出一个实验行动 x；他将这 x 再加进原有的一些事实 M 中去。如假说正确，x 即能适合 M，否则就会出现矛盾。行动的结果，能对作为其根据的观念加以证实或反驳。因此，你也许持有的那种关于世界之客观道德性的理论的证实只能在于这样一个事实，即：如果你一直按你的理论行事，这种理论决不会被你行动的后果推翻；它会很好地与经验的整个趋势协调起来，以致经验好像会采纳它，或者最多给它更为充分的解释，而不会强迫你在任何方面改变其公式的精髓。如果这是一个客观上道德的宇宙，我根据这一假设所作出的所有行动和推测，会越来越完全地与原已存在的现象相吻合。M + x 将会一致；我活得越长久，我行动的后果越显现出来，一致性就会变得越令人满意。如果它并不是这样的道德宇宙，而我却错误地将它假定为如此，经验的过程会不断在我的信念中投入新的障碍，并且越来越难于用其语言表达出来。为了使相互矛盾的项目呈现出暂时彼此一致的外观，只好使用"本轮上添加本轮"的方法，即无限地增加辅助假说的数目；但是最后即便这种办法也无济于事。

相反，假如我正确地假定宇宙并非道德的，我的证实又依靠什

么呢?这就是让道德利益轻松宜人而不致于成为人们的负担,不相信对于那些利益有什么责任(因为只有在利益与其它现象之间才产生责任),而且如果我发现很难让利益得到满足,则抛弃它们——也就是拒绝采取悲观态度,我就能最终最为满意地处理生活中的一些事件。这里智慧的最高境界就是"四大皆空"。虽说在某些有限的情况下可能表现出充分的严肃性,一个大体上以一定程度的善意的怀疑和极端的轻率对待事物的人,会发觉其享乐主义假说的实际后果越来越证实了它,并且不仅使他免除痛苦,而且增加了他的明智。而另一方面,一个违背现实,坚持认为某些事物绝对应该是什么,并否认实际上它是什么则无关紧要这一真理的人,会发现自己总是受阻,被世上的一些事实所窘困和弄糊涂,而其悲观失望随着经验的积累,会越来越离开某些局部悲剧常有的最后补偿或调和。

陷于绝境和逼得束手无策的道德怀疑主义者的口号是"麻醉"。道德家的口号则是"活力"。他号召按他的信条行事,并声称行为的结果会证明该信条是正确的,事物的本性是无限诚挚的。享乐主义者说,照我的信念办事吧,结果会证明严肃不过是基本上毫无意义的世界表面的一层釉彩。你,你的行为和事物的本性,都同样会被装在一个公式里,装在一个普遍的"各种空虚中的空虚"里。

为了简便起见,我写得好像是证实可以在一个哲学家的一生中实现,这显然是不正确的,因为这两种理论仍同时存在,而世上的事实对它们都提供了支持的证据。我们倒是应该预期。在这范围内的一个问题中,整个人类的经验必须做证实工作,而且直到诸事物最后综合起来,在最后一人都发表了他的看法,并对尚未结束的 x 作出一份贡献后,全部证据才算成熟。然后证明将会完成;然后它将会显得毫无疑问,不管是伦理学派的 x 填平了独自阻碍世

界之 M 形成一个均一和谐的统一体的裂隙，还是非伦理学派的 x 给了使 M 外表上显得与其过去内部一样空虚所只需要的最后几笔。

但是如果确实如此，诸事实 M 就其本身而言，在我行动之前是不能做出任何结论的，这一点难道还不清楚吗？我的行为是加到总体上去的一个补充，通过证明究竟是否一致，能揭示出物体潜在的本性。事实上世界可以比作一把锁，其内在本性，不论是道德的还是非道德的，绝不会在我们眼前显露出来，尽管我们完全是以一种期待的目光注视着。实证主义者禁止我们对其作任何假设，宣判我们永远愚昧，因为只要我们还消极，他们所期待的"证据"就决不会来到。但大自然给了我们两把钥匙，我们能用它们来检验这把锁。如我们试一试道德钥匙，发现它与锁相配，则那是一把道德锁。如试一试非道德钥匙，发现它与锁相配，则那是一把非道德锁。除此之外我想象不出任何其它种类的"证据"或"证明"。确实需要几代人的合作才能将其推断出来。然而在这些事务中，人类的(所谓)团结一致是个明显的事实。需要注意的重要问题是，我们的活动选择权是这一游戏中的合法部分——试试两把钥匙中我们最信赖的一把，这是我们的一般职责。假如证明之存在并未延续到我已行动，而且我在行动中必须冒弄错的风险，科普教授们又怎能斥责我在这一处境下的严格推理所需要的"轻信"太糟糕呢？假如这确实是一个道德的世界；假如我由于自己的行动而成为它诸命运的因素之一；假如相信我可能怀疑的东西本身，就是一种类似于投并不一定会取胜的一方的票的道德活动，他们有什么权利逼迫我，并且荒谬地命令我手脚都要呆住不动，在永远无法解决的疑问中维持平衡，来坚决否定我的存在的最隐蔽的作用呢？当然，假如仅仅因为我们由于怀疑支持获胜一方我们能得到什么好处而可能失算，那么怀疑本身就是最广泛的实践领域中的一种决策。但

是此外还有其它的问题！实际上常常不可能将怀疑与独断的否定区分开。假如由于我怀疑是不是正当杀人而拒绝去制止一桩凶杀事件，我实质上是在纵容犯罪。假如由于我怀疑我是否能使船漂浮在水上而拒绝对其进行援救，我实际上是助其下沉。假如在悬崖面前我怀疑我是否有权冒险跳过去，我就是积极地默许了自己的毁灭。一个警惕自己不要轻信上帝、职责、自由、永生等的人，时常不能和专断地否定上帝等等的人区别开来。在道德问题上，怀疑主义是道德败坏的积极盟友。谁不赞成，就是反对。在这些问题上世界不会有中性的东西。在理论上如同在实践中一样，推诿、搪塞或随意谈论一种狡诈的怀疑主义，实际上就等于在给这一方或那一方提供自愿的军事援助。

虽说这一需要实际上很明显，成千上万天真的杂志读者，惊恐无助地躺在舆论领导人抛向他们灵魂的浅薄否定之网中。为了能重新自由和精神饱满地运用其生来就有的权利，他们所需要的一切就是应该扫除这些爱挑剔的否决权。人心的需要就是机会。在一些普遍的事情中，它会欣然走在肯定的前面，只要能让它感觉到，在这些事情中，它有那同样不可剥夺的权利，去冒没人梦到在最琐碎的实际事务中拒绝它的危险。另外，如果我在这最后几页中，像寓言中的老鼠一样，已经将一直束缚着其狮子般的力量的那张诡辩之网咬断了几根绳索，那么我的努力就没有白费。

总之，没有哪种哲学会永远被所有那些(除满足逻辑要求之外)在一定程度上并不试图确定期望，而且在更大程度上不直接诉诸所有那些最受我们尊敬的我们本性的力量的人们看成是合理的。信念，作为这些力量中的一个，永远是哲学解释中不能排除的一个因素，因为在很多方面它证实了它自己，所以更是这样。于是在这些点上，人类无法达成成文的的协议。

因此我们可以总结说：终极的哲学，在形式上不能束缚太紧，

决不能在其所有各部分将正统与异端绝然划分开，必须将“到处、总是，以及除了所有的”（也就是受压抑的灵魂可以逃离迂腐顾忌而进入其内，并冒着危险沉迷于自己的信念之中的另一领域）放在高于有待签署的命题的位置上；在这里所能做的将只是，清楚地标出属于信念范畴的问题。

以上这两篇文章摘自威廉·詹姆斯的《信仰的意志，和其他通俗哲学论文》一书。

（史庆敦 译）

约翰·杜威

1859—1952

许多人认为，杜威是美国所产生的第一流的哲学家。杜威1859年出生于佛蒙特州的伯灵顿。他受教育于当地的公立学校和佛蒙特大学，1879年取得学士学位。当了两年教师后，进霍普金斯大学读研究生。1884年获得哲学博士学位，此后10年在密执安大学和明尼苏达大学教哲学。1894年他应芝加哥大学的邀请担任哲学、心理学和教育学综合系主任。

在芝加哥大学，杜威进行了各种教育实验，这些实验有可能使他得到国际上的承认。他用从有兴趣的普通公民那儿得到的那笔资金，办了一所实验小学，这就是人们都知道的"实验学校"。这所学校给他提供了直接观察各个班级中的孩子的机会。在这些观察的基础上，他发展了革命的教育理论，从而掀起了"循序渐进的教育"运动。

杜威的《学校与社会》是一部很有影响、拥有广泛读者的著作，出版于1899年。接着是1902年出版的《孩子与课程》。几年后又出版了他的关于教育的其它主要著作：《我们如何思维》和《民主与教育》。在所有这些著作中，他都主张要多强调学生的需要和兴趣，少强调正规的课程内容。他坚决主张，学校经验与校外生活之间应当有密切的联系。他坚持认为，教育的主要目的是通过疑难情形来训练学生的思维，而不是记住孤立的事实或抽象的公式。

1904年，杜威因在实验学校的方针上同大学管理部门发生争

执而辞去芝加哥大学的职务。后来，他任职于哥伦比亚大学，一直到 1930 年退休为止。

虽然杜威因他对教育理论的贡献而享有盛誉，但他著述范围很广，几乎涉及所有的哲学学科，包括逻辑学、认识论、伦理学、政治学和美学。他的哲学通常被称作工具主义，与威廉·詹姆斯的实用主义有密切的关系。恐怕最好还是把他的哲学说成是将科学方法应用于人文研究的所有领域。

杜威的活动范围并不局限于大学。他参加过好几次政治运动，是许多政治行动团体中的活跃分子。杜威甚至到了晚年精力仍然很旺盛，他 87 岁再婚(他的第一个妻子死于 1927 年)。杜威与他的第一个妻子生了六个孩子，收养了一个孩子；与他的第二个妻子收养了两个孩子。1952 年他死于纽约市。

一种教育理论必须以一种知识理论为基础。在我们能够介绍应该怎样施教于人的有效的方法之前，我们首先就得知道人是怎样学习的。《我们如何思维》就是试图描述学习的过程，提出促进和指导它的一些方法。

虽然《我们如何思维》基本上是一部描写和分析的著作，但它也可以当作"有效思维的指南"来阅读。在分析从探究到知识的过程时，杜威觉得必须考虑到某些清晰思维的障碍。他列出这些障碍之后，进而提出通过培养正确的态度来克服它们的一些方法。

《我们如何思维》首先是考察各种类型的思维，说明为什么有些类型的思维比另一些类型的思维更重要。根据杜威所说，只有一种类型的思维(反思的思维)才能导致真正的知识。按照他的定义，反思的思维是"对任何信念或假定的知识形式，根据支持它的

插图作者注："用一串葡萄装饰笔法细腻的杜威头像，象征着那段很长的、出自《作为经验的艺术》的引文。"

JOHN
DEWEY

基础和它趋于达到的进一步结论而进行的积极的、坚持不懈的和仔细的考虑”。论述了反思的思维的重要性之后，杜威就考察妨碍这种思维的某些因素。他坚持认为，通过培养“开启心屏”、“全心全意”和“有责任心”的态度就能消除这些障碍（或者能减弱它们的效果）。

《我们如何思维》的主要部分是对反思的思维的各个阶段的详细分析。杜威非常清楚地知道思维是一个很复杂的过程，他并不想掩盖它的复杂性。他指出了事实与观念在不断地相互修正，分析与综合有不可分割的联系，意义与概念经历种种微妙的变化，等等。在分析思维的过程中，他解释了什么是观念，作出判断意味着什么，什么是概念以及它们是如何产生的，事物如何获得意义，为什么在思维中方法很重要。

《我们如何思维》最后考察了儿童的思维过程，玩耍、工作、教育之间的关系，实际思维与理论思维的差别，语言在思维中的作用，培养准确观察事物的能力的重要性。总而言之，《我们如何思维》是20世纪最伟大的心理学家之一对思维所进行的非常有启发性、而且非常有益的分析。

（徐奕春 译）

思维过程

（摘自《我们如何思维》）

什么是思维活动？

I 思维的各种意义

最佳思维活动方式

谁也不能以任何确切的方式告诉另一个人，他应该如何呼吸；或如何进行血液循环，同样，谁也不能以任何确切的方式告诉另一个人，他应该如何进行思维。但是，人们能够说出并且描述人确实进行思维的各种不同方式的一般特征。一些思维方式比另一些思维方式更好；好的原因也能够得到陈述。懂得什么思维活动方式更好和它们为什么更好的人，如果愿意，就能够改变自己个人的思维方式，直到它们变得更为有效；就是说，直到以他的思维方式能够把工作做得更好，这是他的思维活动能够做到的，而其它心灵活动却做不了这么好。本书将要考虑的更好的思维活动方式叫作反思的思维活动(reflective thinking)，即这样一种思维活动：在心中颠来倒去地思索一个问题，对它进行严肃认真和连贯的考虑。然而，在我们着手探讨这一主题之前，我们应该首先对其它一些有时也命名为“思维”的心灵过程进行简要说明。

“意识流”。每当我们醒着的时候，有时当我们睡着的时候，正像我们所说的，有些东西通过我们的头脑。当我们睡着的时候，我们称那种序列为“做梦”。我们也有幻想，冥想、海市蜃楼，还有甚至更虚无飘渺和混乱无序的心灵潮流。在我们头脑中有些观念的流动是无法控制的，这种流动有时被命名为“思维活动”；它是自动

的，不受控制的。许多小孩试图考虑自己是否能够"停止思维活动"——即停止他心中这一系列心灵状态活动，却没有成功。我们大多数人不会愿意完全承认，我们醒着的生命就是在这种玩弄心灵图像、杂乱的回忆、愉快而虚幻的希望、浮光掠影和似隐似现的印象的毫无意义的过程中消耗掉的。因此，"offers 'a penny for your thoughts'的人"① 并不期待着对是否采纳他的提议进行讨价还价；他只想发现什么恰巧"在心中经过"，而以这种方式"经过"的东西很少留下许多值得留下的东西。

反思的思维是一个链条。在这种意义上，蠢人和笨蛋进行思维。据说有一个人，他在别人眼中智力平平，他想当选为新英格兰地区他所在城市的市政委员，于是他对一些邻居讲了这样一些话："我听说你们不相信我完全知道如何胜任一个职务。我希望你们理解，大多数时间我都在思考这样或那样一些事情。"这里，反思的思维很像事物在心中的这种杂乱的流动，因为它是由想到的一连串事情构成的，但是它又不像，因为仅仅任何偶然的"这样或那样一些事情"以一种不规则的次序偶然出现是不够的。反思不仅包括一系列观念，而且包括一系列有必然联系的观念，即某种连贯的次序，每个观念确定下一个观念作为自己的特有结果，而每个结果又依赖或参照自己前面的观念。反思的思维的连续部分相互产生并且相互支持；它们不是乱七八糟地来来往往。每个阶段都是从某种东西向某种东西迈进一步，从技术上讲，这是思维的一个时期。每个时期都留下一些积沉物供下一个时期利用。思维潮流或流动变成了一个系列或一个链条。在任何反思的思维中都有一些联系在一起的确切单位，因而有向着一个共同目标的持续运动。

通常限于不被直接感知的东西的思维活动。思维活动的第二

① 这句话的字面意思是"'为你的思想开价一便士'的人"，但这是一句俚语，实际意思是"说'你呆呆地在想什么啊？'的人"。——译者

种意义把思维限制在不被感觉或直接感知的东西，即不被看见、听到、触摸、闻到或品尝的东西。我们问一个讲故事的人他是不是看见了某件小事的发生。他可能回答说，“没有，我只是想到它”。这里有一种捏造的口气，与如实的观察记录不同。这一类思维活动中最重要的是这样一些连续的富有想象力的事情和情节，它们有某种一致性，顺着一条连贯的思路结合在一起，因而出现在为了确立一个结论而有意采用的千变万化的想象和思考的过程之中。儿童讲出来的想象故事具有不同程度的内在一致性；有一些故事前后脱节，有一些故事表达明确。当结合在一起时，这些故事很像是反思的思维；确实，它们通常出现在具有逻辑能力的心灵中。这些想象活动常常在严密的思维活动之前发生并且是为它做准备。在这种意义上，一个思想或观念是实际中不出现的某种东西的心灵图像，而思维活动是一系列这样的图像。

旨在结论的反思的思维活动。相比之下，反思的思维活动具有超出一系列愉快的心灵构想和图像所产生的娱乐范围的目的。这一系列构想和图像必然引向某个地方；它必然趋向一个能够在表象过程之外被证实的结论。一个巨人的故事可能仅仅因为这个故事本身而令人满意；一个巨人过去在某一天生活在地球的某个地方，这样一个反思的结论必须得到这一串观念之外的某种证实，才会是一个有效的或可靠的结论。这种鲜明对照的因素大概在“动脑筋想想”这个普通说法中得到最好的表达。这个短语意味着有一个需要澄清的难题，即某种需要通过应用思维而解决的含混东西。这里有一个要达到的目的。而且这一目的提出了一个控制观念先后序列的任务。

实际上与信念活动同义的思维活动。思维的第三种意义实际上与信念同义。“我认为明天要冷一些”或“我认为匈牙利比南斯拉夫大”等同于“我相信这样”。当我们说“人们过去通常认为世界是

扁平的"时，我们显然是指我们的前人持有的一种信念。思维的这种意义比前面提到的那些要窄。信念指它自身之外的又要检验它自身价值的某种东西；信念是对某种事实、某种原则或规律的断定。它意指某种特定的事态或规律被接受或被拒绝，这是某种专门被肯定或至少被默认的东西。几乎不必着重强调信念的重要性。它包括所有我们没有确切知识然而又充分相信要依循的东西，还包括我们现在作为确实真的、作为知识而接受的、而未来却可能会产生疑问的东西，就像有些东西过去作为知识而得到传播，现在却仅仅作为一种看法或错误而被冷落一样。

在仅仅作为与信念同一的思想中，实际上没有任何东西反映出信念是不是有可靠的基础。两个不同的人说："我相信世界是球形的。"如果受到质疑，一个人可能提不出什么（或根本就提不出）他实际思维活动的证据。这是他道听途说的观念。他接受了，这是因为这个观念广为流行，而不是因为他检验了这个问题，也不是因为他自己的心灵积极参与了达到和形成这一信念的活动。

这样的"思想"是无意识形成的。它们是道听途说来的，我们不知道是如何形成的。它们从意想不到的来源，通过不引人注意的渠道潜入人心，不知不觉地成为我们的心灵内容的一部分。传统、教诲、模仿——所有这些都依赖于某种形式的权威，或诉诸我们自己的优越条件，或符合某种强烈的情感——对它们负责。这样的思想是偏见，就是说，是预先判断，而不是作为个人心灵活动譬如观察、收集和检验证据的结果而达到的结论。即使它们碰巧是正确的，对于考虑它们的人来说，它们的正确性依然是偶然的问题。

反思的思维推动探究。这样，通过对比，又使我们回到本书要研究的这种特殊的思维活动，即反思的思维活动。在前面提到的头两种意义上，思维对心灵可能是有害的，因为它分散对现实世界

的注意力，还因为它可能是浪费时间。另一方面，如果当真沉浸在思维之中，这些思想就可能给人以真正的享受，而且还有一种必要消遣的源泉。但是在这两种情况中，都不能说思想是真的；它们都没能表现为心灵应该接受、断定并且愿意照着去做的某种东西。它们可能包含一种情感承诺，但不是理性和实践的承诺。而信念确实恰恰包含这种承诺，因为它们或迟或早要求我们调查研究，以便发现它们依据的基础。在"想象"的意义上认为一片云是一条鲸或一匹骆驼，并不使人承认这样的结论：有这个想法的人将要骑这匹骆驼或从这条鲸提取油脂。但是当哥伦布"认为"世界是圆的时，在"相信它是这样的"这种意义上，他和他的追随者以此承认了一系列其它信念和活动：承认了关于去印度航线的信念，关于船队在大西洋上继续向西航行可能会发生的情况的信念，等等。这恰恰就像"世界是扁平的"这种观念使持这种观念的人承认了这样一种信念：环绕地球航行是不可能的，地球就限于地球上那一小部分欧洲人已经熟知的文明地区，等等。

相信地球是扁平的这种早期思想，以某种证据为基础；它基于人在其视野内容易看到的东西。但是这种证据并没有得到深入的调查研究；没有考察其它证据来检验它；没有寻找新的证据。归根结底，这种信念基于懒散、惰性、习惯、缺乏调查研究的精神和能力。后来的这种信念基于审慎和广泛的研究，基于有目的的扩展观察范围，基于从其它可能的构想推出结论，看如果选定这或那为信念会发生什么情况。与第一种思维活动不同，这里有一系列有次序的想法；与第二种思维活动不同，这里有一种起支配作用的目的和结果；与第三种思维活动不同，这里有人的检验，调查，探究。

因为哥伦布没有断然接受流行的传统理论，因为他怀疑并且进行探究，因此他最后形成他的思想。哥伦布怀疑从长期的习惯看是最肯定的东西并且相信看上去是不可能的东西，因而他继续

思考，直到他能够为他的信和不信提出证据。即使他的结论最终证明是错误的，这也是一种与它所反对的那些信念不同的信念，因为他的结论是通过不同的方法达到的。对任何信念或假定的知识形式，根据支持它的基础和它趋于达到的进一步结论而进行的积极的、坚持不懈的和仔细的考虑，构成了反思的思维。前三种思维的任何一种都可能引起这类思维；但是这类思维一旦开始，它就包括这样一种有意识和自愿的努力，即在证据和理性的坚实基础上建立信念。

I 思维活动的核心要素

对未观察到的事物的联想。然而，刚才简要描述的各种各样思维活动之间并没有明确的分界线。如果思维活动的不同模式不是不知不觉地相互交融在一起，获得正确的反思习惯就会比实际上容易得多。为了明确我们的研究领域，至此我们已经考虑了各类思维模式的比较极端的情况。现在让我们改变这种做法；让我们考虑一种处于仔细检验证据和纯粹不负责任的想象流动之间的基本的思维活动情况。一个人在一个温暖的日子里散步。上一次他看到天气晴朗；但是这次他主要在考虑其它事情，他注意到空气变得更凉一些。他想到可能要下雨；仰望天空，他看到一片乌云遮住了太阳。于是他加快了脚步。在这样一种情况下，如果有思维，那么什么东西可以被称为思维呢？散步的行为，注意到凉爽，都不是思维。散步是活动的一个方面；看和注意是活动的其它方式。然而，要下雨这种可能性是联想的东西。散步者感到凉爽；他首先想到云，然后他看并且感知到云，然后他想到他没有看到的某种东西：一场雨。这种联想的可能性是观念，即思想。如果它作为一种可能会出现的真正的可能性而被相信，它就是一种处于认识范围之内并且要求进行反思思考的思想。

在一定意义上，一个人在观看一片云时回想起一个人的身材或面孔，这也是同样一种情况。在这两种情况（信念的情况和想象的情况）中，思维活动都包括注意或感知一个事实，随后有其它某种未观察到却出现在脑海里的、由看到的事物联想起来的东西。正像我们所说，一个东西使我们想起另一个东西。然而，这两种联想的情况有这种一致的因素，同时也有一种显然不一致的因素。我们不相信由于云而联想的面孔；我们根本不考虑它是事实的可能性。这里没有反思的思维。相反，在我们看来，下雨的危险是一种真正的可能性——一个具有与观察到的凉爽相同性质的事实。换一种方式表达，我们认为云不意味或表示一个面孔，而是仅仅使人联想到一个面孔，同时我们确实认为这种变凉可能意味下雨。在第一种情况中，在看见一个物体时，正像我们所说，我们恰恰碰巧想到其它某种东西；在第二种情况中，我们考虑被看见的物体和联想到的物体之间联系的可能性和性质。看见的东西以某种方式被看作是对联想到的东西的信念的根据或基础；它具有证据的性质。

意味的职能。如果一个东西可以意味或表示另一个东西，因而使我们考虑在什么程度上可以把一个东西看作是相信另一个东西的理由，那么这种作用是所有反思的或独特的理性思维活动的核心要素。通过回想意味和表示这样的词所适用的各种不同情况，学生们自己就会认识到所指的实际事实。这些词的同义词是：表明、说明、预示、预兆、象征、代表、蕴含。① 我们也说一个东西是另一个东西的先兆，预示着另一个东西，是另一个东西的征兆，或是它的关键，或（如果联系非常模糊）它提供一种暗示、一条线索或一个提示。反思与一个东西表示、意识另一个东西这一简单的事实不是同一的。当我们开始探究任何特殊表示的可靠性、价值的

① 当一条原则或一般的真使人们相信其它真的时候，蕴含的使用更为经常；其它词则更经常地用来指这样的情况：一个事实或事件使我们相信其它某个事实或规律。

时候，当我们试图检验这种表示的价值并且考虑有什么东西保证现存的数据确实以某种方式表明被联想到的观念，从而证明有理由接受这种观念的时候，反思就开始了。

反思蕴含着基于证据的信念。这样，反思蕴含着这样的意思：一些东西被相信（或不被相信）不是基于其自身直接的原因，而是由于其它一些东西，这些东西作为证言、证据、证明、凭证、根据，即作为信念的理由。此时，我们实际感觉到并且直接体验到下雨；彼时，我们从草木的现象推论下过雨了，或者根据空气条件或晴雨表的状况推论将要下雨。此时，我们直接看见（或假设我们直接看见）一个人；彼时，我们不完全肯定我们看见什么，因而寻找同时出现的一些事实，这些事实将作为我们将要相信之物的迹象，提示、标志。

为了这种探究的目的，思维活动被相应地定义为这样一种活动，其中眼前的事实以某种方式使人联想到其它事实（或真），以致导致相信基于事物本身的实在关系而联想到的东西，即一种使人产生联想的东西和被联想到的东西之间的关系。一片云使人联想到一只黄鼠狼或一条鲸；它不意味后者，因为所看见的东西和所联想到的东西之间没有关系或联系。灰末并非仅仅使人联想到以前的一场火，而是表示烧过一场火，因为灰末是由火燃烧产生的，而且，如果这是真正的灰末，则只能是由燃烧产生的。这是一种客观联系，即实际事物的联系，它使一种东西成为令人们相信其它某种东西的理由、根据、证据。

Ⅱ 反思的思维活动的阶段

我们要指出，反思的思维活动与我们赋予思维之名的其它活动不同，它包括：(1)一种得以产生思维活动的怀疑、犹豫、困惑、心灵困难的状态，和(2)一种为了发现解决这种怀疑，消除和清除这

种困惑的材料而进行的探索、搜集、探究的行为。

不确定和探究的重要性。在我们的举例说明中，突然感到变凉产生了混乱，中止了信念，至少暂时是这样。因为这出乎意料，这是一种震动，或一种需要说明其原因、需要得到证实或确定的中断。说突然发生的气温变化造成了问题，听上去可能有些勉强和做作；但是如果我们愿意把问题这个词的意义扩展到任何使心灵产生困惑怀疑的东西(无论其特征多么细小和普遍)，从而使信念根本不确定，那么就有突然变化的经验所涉及的真正的问题或疑问。

抬头，举目，瞭望天空，这些行为适合于认识到一些事实，它们将回答突然变凉所带来的问题。这些事实在最初表现出来时是令人困惑的，然而它们使人联想到云。观看行为是一种发现行为，它发现这种联想到的解释是否确实有效。表面上，这种观看可能不得不又被几乎自动地说成是一种研究或探究行为。但是，如果我们愿意推广我们关于心灵活动的概念，使之既包括技术性和深奥的概念，也包括通俗和普通的概念，那么再次没有充分的理由拒绝把这种称号授予观看行为。因为这种行为的结果是使一些事实呈现在心灵面前，它们使人能够达到一个基于证据的结论。这样，观看行为是审慎的，是为了获得一种信念赖以确立的外在基础而做出的。在这一点上，这个例子初步说明了任何反思活动所涉及的追寻、搜索、探究的活动。

另一个例子也非常普通，却比较有意义，它可以使我们更受教育。一个人在一个陌生地区旅游，来到了一个岔路口。由于没有确切的知识作依据，他停下来犹豫不决。走哪条路对呢？他的困惑应该如何得到解决呢？只有两种选择：他要么必须盲目任意地选一条路，去碰碰运气，要么必须发现一些根据，以此推论哪条路是正确的。只要想通过思维来判定这件事，就会牵涉到对其它一些事

实的探究，无论这些事实是凭记忆，还是凭进一步观察，还是既凭记忆又凭进一步观察而想起来的。这位困惑的旅游者必须谨慎小心地查看眼前的情况，他必须努力搜索他的记忆。他寻找支持选择其中一条路的证据——即寻找将偏重于一种联想的证据。他可以爬上一棵树；他可以先朝着这条路走一走，然后再顺着那条路走一走，分别寻找一些迹象、线索、痕迹。他想找到一些具有路标或地图性质的东西，他反思的目的在于发现有利于这一目的的事实。

可以概括以上描述。思维活动是在完全可以被称为叉路的情景下开始的，这种情景是不明确的，表现出两难境地，提供了不同的选择。只要我们的活动顺利地进行，或者只要我们允许自己在想象世界里任意遨游，就不需要反思。然而，阻碍获得信念的困难或障碍使我们停顿下来。由于犹豫不定，我们爬上一棵树；我们试图发现一个基点，由此可以观察一些辅助事实，而且通过居高临下更清楚地观察这个情景，我们就可以判定这些事实是如何相互联系的。

根据思维活动的目的来调整对思维活动的控制，需要解决困惑，这两点是整个反思过程中稳定和指导因素。凡是不存在需要解决的问题或需要克服的困难的地方，联想的流动就随心所欲；我们就有前面描述的第一类思维。如果对联想的流动的控制不过是由于联想与情感相一致，即它们协调一致地成为一幅图画或一个故事，我们就有第二类思维。但是一个应该得到回答的问题，一种应该予以解决的歧义，树立了一个目的并且使观念的流动纳入一条明确的渠道。检验每个联想到的结论都涉及这种具有调整作用的目的，都与眼前的问题有关。澄清一种困惑的需要，也制约着所做的这种探究。一个旅游者的目的若是寻找最美的那条路，他就要寻找其它一些标记，并且检验自己的联想，而这些标记和检验的依据与他希望发现达到某预定城市的道路是不同的。问题的实质

固定了思维的目的，而这个目的制约着思维活动的过程。

Ⅳ 总结

我们可以概括说，思维活动起源于某种困惑、迷惑或疑惑。思维活动不是一种自燃的情况；它不是仅仅根据“一般原则”而产生的。有某种东西诱发和引起思维活动。笼统地要求一个小孩（或一个成年人）进行思维，不顾他自身经验中令他为难和使他无法平静的困难的存在，就像建议他凭借自己的力量出人头地一样，是毫无用处的。

有了一个困难，下一步就是想出某种解决办法——形成某种尝试性的计划或方案，接纳说明有关特性的某个理论，考虑这个问题的某种答案。手边的数据不能提供答案：它们只能使人联想到答案。那么联想来源于什么呢？显然是一个人过去的经验和他所掌握的丰富的有关知识，如果这个人已经有些熟悉类似的情景，如果他以前与同类事情打过交道，就会产生一些或多或少恰当和有帮助的联想。但是，除非已经有一些相似的经验，否则迷惑依然还是迷惑。当一个小孩（或一个成人）遇到一个问题时，如果他从未有过与某些相同条件有关的经验，即使催促他进行思维也是完全没有用的。

然而，可能有一种困惑的而且也是产生联想的以前经验的状态，然而思维活动却不必是反思的。因为这个人可能对他想到的这些观念没有充分地分析选择。他可能匆忙得出一个结论，而没有思忖它的根据；他可能放弃或过份缩短了探究的行为；他可能接受第一个“回答”或答案，他得到这个答案是因为心灵懒惰、迟钝、急于完事。只有当人们甘愿忍受悬疑的侵扰和经历探索之苦时，才能够进行反思的思维。对于许多人来说，判断的悬疑和理性的探索都是讨厌的事情；他们想尽快使它们结束。他们养成过于武断

和教条的心理习惯，或者他们也许觉得疑惑的状况将被看作是心智低下的证据。正是在对调查研究进行检查和检验这一点上，才出现了反思的思维和拙劣的思维的区别。为了真正认真思考，我们必须愿意保持和延长激励我们进行彻底探究的怀疑状态，以便在发现令人信服的原因之后，再接受一个观念或确切地检查一个信念。

反思的思维活动为什么必须是一种教育目的

I 思维活动的价值

思维活动使人们可以产生带有有意识目的的行为。我们都承认，至少在口头上承认，能够思维是极其重要的；它被看作是使人与低等动物区别开来的能力，但是，由于我们关于思维如何重要和为什么重要的一般观念是模糊的，因此值得明确阐述反思的思维所具有的价值。首先，它使我们从纯粹冲动的和纯粹常规的活动中解放出来。从正面说，思维活动使我们能够有预见地指导我们的活动，根据考虑的结果或我们意识到的目的来制定计划。它使我们能够审慎地有意图地做出行为，从而达到未来的目的或掌握现在尚不明确和缺乏的东西。通过思考不同方式的行为所产生的结果，思维使我们能够知道我们的行为最终会怎么样。它使仅仅是嗜好、盲目和冲动的行为成为理智的行为。据我们所知，野兽的行为是来自身后的推动；它的行动是根据自己眼前的生理状态，受到某种眼前的外界刺激而做出的。能够思维的东西做出的行为则是基于某种长远的考虑，也许是基于只有几年以后才能获得的结果——正如一个年轻人打算接受专业教育，以使自己在未来仕途中步步高升。

例如，一个没有思维的动物在受到大雨威胁时会钻出自己的

洞穴，因为它的机体受到某种直接刺激。但是一个有思维的人将会感知到，某些给定的事实预示着可能要下一场雨，他将根据这种预想的未来采取一些步骤。播种、田间耕作、收获粮食，都是有意向的行为，只有学会使直接感到的经验因素服从于这些因素所暗示和预示的那些价值的人，才可能有这样的行为。哲学家们重视"大自然的记录"、"大自然的语言"这两个短语。对，正是凭借思维，给定的东西才表明没有出现的东西，大自然才说一种可以被解释的语言。对于一个有思维的人来说，事物是对其过去的记录，正如化石说明地球以前的历史；事物预示着它们的未来，正如从一些天体目前的位置预测出遥远的日食、月食现象。莎士比亚说的"树木的语言，潺潺溪流的记录"确实足以表达出存在物经有思维的人之手而被赋予的力量。只有在与我们有关的东西对我们有意义时，只有当它们意谓一些以一定的方式使用它们而达到的结果时，才可能有对它们进行有意图的、审慎的控制这样的事情。

思维活动使人们可以进行系统的准备和创造。由于有思维，人们还发展和配备一些人工指号，以此使自己预先回忆起一些结果，回忆起获得和避免这些结果的方法。正像刚刚提到的特性区别了野蛮人和野兽一样，这种特性也区别了文明人和野蛮人。一个曾在河里乘船遇难的野蛮人，可能会注意到某些东西，这些东西对于他来说是预示着未来危险的指号。但是一个文明人有意地制造这样的指号；他在任何特定的船只遇难之前设立浮标，建造灯塔，在灯塔里他照看着那些预示着可能会发生这样事件的指号。野蛮人观察气象情况十分在行，而文明人建立气象服务站，由于有气象服务站，气象情况得到人工收集，在没有特殊方法也可以预测到的任何气象情况出现之前，气象情报就被发送到各地。野蛮人通过识别某些含糊的标记，熟练地觅路穿越荒野；文明人则建造四通八达的公路。野蛮人学习探测火的标记，以此发明取火的方法；文

明人则发现了照明用的气和油，发明了油灯、电灯、火炉、熔炉、供暖中心等等。文明社会文化的本质就在于我们有意识地树立起纪念碑和建立纪念馆，免得我们忘记过去；有意识地在生活的各种偶然事件和突发事件出现之前，建立一些设施探测这些事件的到来，记录它们的性质，让人们躲避灾难，或者至少使我们免受其灭顶之灾，使有利的东西变得更加可靠和广泛。所有形式的人工仪器都对自然事物做了有意识的修正，它们有专门的设计，因此比它们自然状态下可以更好地用来表明隐藏的、没有出现的和遥远的东西。

思维丰富事物的意义。最后，思维赋予物理事件和对象非常不同的地位和价值，包括从它们具备的那些性质到没有反映出来的存在。一个人若是认为这些话不是语言学符号，那么在他看来，这仅仅是乱涂乱画，是明暗的奇妙变化。他认为它们是其它东西的符号，在他看来，这些标记的聚集代表某种观念或对象。我们非常习惯于这一事实，即事物对我们是有意义的，它们不仅仅是对感官的刺激，以致我们没能认识到，它们被赋予它们具有的意义，仅仅因为过去我们由眼前出现的东西联想到没有出现的东西，而这些联想得到随后经验的证实。如果我们在黑暗中被一个东西绊住，我们可能对它做出反应，摆脱它，使我们免于擦伤或摔倒，但是没有认识到这是一个什么物体。我们对许多刺激几乎都是自动作出反应的；它们对我们没有意义或者它们不是明确的个别物体。因为一个物体远远不只是一个东西；它是一个有确切意义的东西。

如果读者想起一些自己觉得奇怪的东西和事件，并且把它们与在具有专门知识的人面前出现的相同的东西和事件加以比较，那么我们现在做出的这种区别几乎立即能够得到理解；或者，如果读者要把一个东西或事件以前怎样与以后怎样进行比较，他就已经在理性上掌握了它。对一个外行来说，一汪特定的水可能只表示用来洗或喝的东西，对另一个人来说，它可能代表两种本身不是液

体而是气体的化学元素的聚合；或者它可能表示由于有伤寒危险而不能饮用的某种东西。对于一个婴儿来说，最初事物只是色彩和光的图案，声音的来源；它们获得意义，仅仅由于它们成为可能的，但是尚未出现，尚未成为现实的经验的符号。对于学识渊博的科学家来说，普通的东西具有的意义范围就更广了。一块石头不仅仅是一块石头，它是矿物学中一类特定的石头，来自一个特殊的地质层，等等。它告诉科学家关于几百万年前发生的一些事情，帮助描绘出地球历史的图画。

控制和丰富了的价值。前面提到的头两种价值具有实用的性质；它们使人增长了控制能力。刚刚提到的这种价值除增加了控制，还丰富了意义——天空中一定的事件，不会仅仅因为我们知道它是日食或月食，或者它是如何产生的，而不出现，但是它对我们确实具有它以前所没有的意义。当某个事件发生时，我们可能不需要进行任何思考，但是如果我们以前思考过它，那么这种思维活动的结果就作为一种对这个事件直接增加和深化的意义而积累起来。锻炼思维能力获得的巨大报偿是：把最初通过思考检验而获得的意义在生活对象和事件中继续加以运用的可能性是无限的，因此，人类生活中意义的不断增长也是无限的。今天，一个小孩可能在一些事物中看到过去托勒密和哥白尼所看不到的一些意义，因为这期间进行的反思的调查研究产生了一些结果。

在下面这段引自 J.S.穆勒的话中，总结了思维能力各种不同的价值。

> 进行推理一直被说成是生活的首要大事。每个人每天，每小时，每一时刻都需要把他没有直接观察到的一些事实搞清楚：不是出自增加他的知识存储的一般目的，而是因为这些事实本身对他的兴趣或对他的职业具有重要性。地方行政官、军事指挥官、航海家、物理学家、农学家的职责，仅仅是对

证据加以判断并且相应采取一些做法。……随着他们这样做得好或不好，他们对自己的一些工作职责就履行得好或不好。这是心灵从不停止从事的唯一的职业。①

训练思维的两个原因。这三种价值产生越来越大的影响，结果区别出真正的人类和理性生活与那些陷于感觉和欲望之中的动物的生存。然而，除了日常生活需要强迫造成的某种有点狭窄的限制外，上述价值本身并不是自动实现的。只要接近于适当地实现这些价值，思维就需要得到谨慎小心的教育指导。这也不是全部事实。思维可能以完全错误的方式发展并且导致错误和有害的信念。如果担心的唯一危险是缺少任何发展，那么系统的训练就会不如实际那样需要；错误方式的发展带来的弊病甚至更大。

在穆勒以前有一位作家叫洛克(1632—1704)，他以下面这些话阐明，思维对于生活十分重要，而且需要训练，从而实现思维最佳的而不是最差的可能性。

若不是根据这样或那样的观点，而这观点又是做事的理由，谁也不会着手做任何事情；不论他施展什么才能，常有实际启示的对情况充分或不充分的理解一直在起引导作用；而且他所有操作能力都是由那种或对或错的启示指引的。……庙宇有它们神圣的表象，而且我们看到它们大多数对人类一直产生影响。但是人们心中的观念和表象实际上是一直支配他们的而且他们普遍都顺从的、看不见的力量。因此最重要的是应该特别注重理解，在知识探索和理解构成的判断中正确运用理解。②

因此，思维能力使我们从对本能、欲望和常规奴隶般的依从中解放出来，同时也造成了过错和错误的机遇和可能性。它使我们

① 穆勒：《逻辑体系》，引论，第5节。

② 洛克：《理解行为》，第1节。

高居于野兽之上，同时也开拓了失败的可能性，而陷于本能的动物是不会遭到这些失败的。

Ⅰ 需要不断调整的倾向

自然和社会对正确思维的赞同。在一定程度上，日常生活的需要加强了一种根本和持久的思维惩戒，而这是最狡猾的计谋手段也无法取代的。被烧伤的小孩害怕火；一种痛苦的结果对于需要正确推理的强调，远远超过关于热的性质博学的说教。每当以有效思维为依据的行为具有社会重要性时，社会环境也鼓励正确推理。这些对正确思维的赞同可能影响生活本身，或者至少影响一种适度地摆脱持久不安的生活。对敌人的标记、隐蔽所的标记、食物的标记、主要社会环境的标记，必须有正确的认识。

但是这种惩戒性的训练，实际上在一定限度以内才有效验，因而不会使我们走得太远。在一个方向上得到符合逻辑的结果，并不妨碍在另一个方向上得出超越常规的结论。一个能够老练地判断自己所追踪动物的活动和位置的野蛮人，会接受而且会一本正经地讲述关于这些动物习惯和特殊结构性质的起源的最离奇的故事。当推论对生活的保障和兴旺没有直接可感觉的反应时，不会自然地制止接受错误信念。接受一些结论可能仅仅因为联想生动而有趣，而由于现存习惯的反对，可靠数据的大量积累也许未能使人联想到合适的结论。这样就有一种“原始的轻信”，一种相信任何联想到的东西的自然倾向，除非有不可抗拒的反面证据。纵观思想史，有时好像人们在找到正确概念之前几乎详细研究了所有错误的信念形式。科学信念的历史也表明，一个错误理论一旦获得普遍接受，人们就要动用聪明才智用另外一些错误来支持它，而不是抛弃它，沿着一个新的方向重新开始：例如为维护托勒密的太阳系理论煞费苦心所做的论证。即使今天关于自然构造的信念为

众人所接受，也仅仅因为它们是流行的和通俗的，而不是因为众人懂得这些信念所依据的理由。

迷信像科学一样自然。至于纯粹的联想功能、水银柱预测下雨的能力和动物内脏或鸟儿飞行预报战争命运的能力是没有区别的。尽管任何人都能够预言，但是盐的洒落可能带来恶运，就像蚊子的叮咬可能带来疟疾一样。只有系统调整进行观察的条件和严格惩戒接受联想的习惯，才能保证判定出一类信念是有错误的，另一类信念是可靠的。用科学的推理习惯代替迷信的推理习惯，还不是由于促进感觉的敏锐或联想功能的自然活动而形成的。这是调整进行观察和推理的条件而产生的结果。在没有这样的调整时，梦、星位、手纹都被看作是有价值的指导，纸牌的掉落被看作是不可避免的兆头，而具有极其重要意义的自然事件却被漠然置之。因此，相信各种各样的预兆，今天仅仅是穷乡僻壤的迷信现象，过去却一度是普遍情况。战胜它们需要长期严格的科学训练。

错误思维的一般原因：培根的"假相"。人们曾尝试过对达到信念这一过程中错误的主要根源进行分类，注意到一些这样的努力是有教益的。例如，弗朗西斯·培根在现代科学探究的开端列举了四类错误根源，其命名有些古怪，叫做"假相"（希腊文：ἐίδωλα，表象），即：使心误入歧途的四种奇怪形式。他称它们为(a)部落假相或幻象，(b)市场假相或幻象，(c)洞穴假相或幻象，(d)剧场假象或幻象；或者不太隐喻地说，(a)在一般人性中根深蒂固的长期存在的错误方法（或至少受诱惑犯错误的可能性）；(b)来自交谈和语言的错误方法，(c)由于某个人专有的原因而产生的错误方法，(d)其根源在于某一时期的时髦或一般流行趋势的错误方法。对这些错误信念的原因进行某种不同的分类，我们可以说，两种原因是内在的，两种原因是外在的。在内在原因中，一种是所有相似的人共同的（譬如这样一种普遍倾向，乐意注意使自己喜爱的信念

得到证实的情况，而不乐意注意与自己喜爱的信念相矛盾的情况)；而另一种存在于特定个人的特殊气质和习惯中。在外在原因中，一种是由一般社会条件引起的(譬如这样一种倾向：以为哪里有一个语词，就有一个事实，哪里没有语词，就没有事实)；而另一种是由局部和暂时的社会趋势产生的。

洛克论典型的错误信念形式。洛克探讨典型的错误信念形式的方法不太刻板，可能更富有启发性。最好的方法可能莫过于我们摘抄他在列举不同种类的人，说明思想发生错误的不同方式时所使用的有力而优雅的语言。

(a) 第一类属于那些根本就很少进行理智思考的人，但是他们做事和想事都以别人(无论是父母、邻居、牧师，或其他他们喜欢选定的绝对信任的人)为榜样，以便自己省心而且免去自己进行思维和检验的麻烦。

(b) 这一类属于那些以情感代替理智的人，这些人由于坚信情感应该支配他们的行为和论证，因此不使用他们自己的理智，而且注意别人的理智也仅仅在于它适合他们的幽默、兴趣或党派。①

(c) 第三类属于那些愿意并且真诚地遵循理智的人，但是由于缺乏人们可以称之为开阔、可靠、迂回的感觉的东西，对于和问题有关的所有东西没有完整的看法。……他们只了解一类人，他们只读一本书，他们将不止听到一类概念。……他们与知名记者在某条小河进行愉快的旅行……但是不愿冒险涉入知识的浩瀚海洋。[起初具有同等自然能力的人可能最终形成非常不同的知识和真理存储]这时，他们之间的所有差

① 在另一处，洛克说："人的偏见和爱好常常欺骗他们自己。……爱好使人联想到并且不知不觉地谈论喜欢的词，而这些词又引进喜欢的观念；直到最后以这种方法，在这样的装扮下，得出清晰显然的结论，而如果接纳其原初的状态，利用恰恰严格确定的观念，是根本不会达到这种结论的。"

异是既定的，他们理解的东西涉及了不同的范围，为了收集情报，以观念、概念和观察资料武装他们的头脑，因此运用他们的心灵。①

洛克在他著作的另一个地方②阐述了相同的思想，但论述的方式稍有不同。

（1）与我们的原则不一致的东西，绝不被我们看作是或然的，因而并不被认为是可能的。而对这些原则天生就是无比尊崇，而且它们的权威至高无上，以致当它们表示出证明任何与这些既定的规则相反的东西时，不仅别人的证据常常被排斥，而且我们自己感觉的证据也常常被排斥。……再没有比在儿童的心中……从他们的父母、乳母或周围的人那里接受了一些命题更普通的事情了；这些命题潜入他们那既无偏见又漫不经心的理解之中，逐渐得到加强，最后（而且无论真或假）通过长期的习惯和教育被固定在那里，绝不可能再被去掉。对人来说，当他们长大，思考他们的意见，发现这类意见在他们心中就像他们的那些记忆一样古老，观察不到它们的早期潜入，也看不到他们用什么方法获得它们时，他们很容易把它们当作神圣的东西加以崇拜，不允许它们受到亵渎、触动或质疑。〔他们把它们看作〕伟大的没有错误的关于真假的裁判官和他们在各种各样争论中诉诸裁决的〔标准〕。

（2）第二，下一类是这样的人，他们的理解被铸入一种模式，恰恰被塑造成接受的假说一般。〔这样的人虽然不否认事实和证据的存在，但是如果他们的心灵不是由于坚持固定的信念而完全封闭，那么甚至会使他们下决定的证据也不能令他们信服。〕

① 《理解行为》，第3节。

② 《人类理解论》第4卷第20章：《论错误的赞同或错误》。

(3) 主导情感。第三，与人的欲望和主要情感相悖的或然性面临相同的命运。令一个贪婪的人进行推理，一边是很大的或然性，另一边是金钱，就很容易预见哪边占上风。凡心就像土墙一样，抵挡住最强的大炮。

(4) 权威。我要提请人们注意的第四亦即最后一种使更多人陷于无知或错误之中的衡量或然性的错误尺度是，同意我们的朋友、党派、邻人或国家普遍接受的意见。

态度的重要性。我们引用了过去一些有影响的思想家的话，但是他们谈及的事实是我们日常经验熟悉的。任何善于观察的人在任何一天在他自己和别人身上，都能注意到那种相信与欲望协调一致的东西的倾向。我们把实际上愿意得到的东西当作是真的；而与我们的希望和愿望相反的观念却很难有立足之地。我们都匆忙做出一些结论；我们由于自己个人的态度都没能检查和检验我们的观念。当我们概括时，我们易于做出轻率断定，即我们根据一个或仅仅几个事实做出非常广泛的概括。观察也暴露出社会影响所造成的强大影响，而这种社会影响与被断定和否定的东西的真或假实际上没有关系。由于人们的一些气质，这些不相关的影响获得了限制和错误地引导思想的力量，而这些气质有些本身又是好的，这一事实使训练的需要变得更为重要。抽象地说，尊敬父母和尊重权威肯定是可贵的品质。然而，正像洛克指出的那样，它们属于那些决定偏离甚至反对理性思维活动的信念的主要力量。与别人协调一致的欲望本身是一种好品质。但是它可能会使一个人太容易赞同别人的偏见，可能会削弱他判断的独立性。它甚至会导致极端的党派偏见，这种偏见把怀疑他所从属的那个团体的信仰看作不忠。

因为态度的重要性，训练思维的能力就不是仅仅通过认识最佳思维形式而得到的。掌握这一知识并不保证能够正确思维。此

外，绝没有这样固定的正确思维的练习，它们的不断操演竟可以使一个人成为优秀的思想家。这种知识和练习都是有价值的。但是任何人都没有认识到它们的价值，除非他本人受到他自己性格中某种支配态度的激励。过去人们一度几乎普遍相信，心灵有一些机能，像记忆和注意力一样，它们通过不断练习可以得到发展，就像体操练习会使肌肉发达一样。现在这种信念就像过去被普遍接受那样，受到了普遍怀疑。同样，根据某种逻辑公式进行的思维练习最终是不是产生出一般的思维习惯，即可用于广泛的学科领域的思维习惯，也是有问题的。一个共同注意的问题是，一些人在自己特殊领域是有专门知识的思想家，他们不做探究就采纳对其它领域问题的一些看法，而他们知道，在他们自己专业中即使对更简单的事实，这种探究也是必要的。

态度和熟练方法的结合。然而，能够做到的是培养有利于使用最佳研究方法和检验方法的态度。仅有关于方法的知识是不够的；必须有应用它们的欲望或愿望。这种欲望是个人意向的事情。但是另一方面，仅有这种意向是不够的。还必须有对形式和技术的理解，因为它们是使这些态度产生最佳效益的渠道。由于后面将讨论这些形式和技术，这里我们将论述为保证采纳和使用它们而需要培养的态度。

(a)开启心扉。可以把这种态度定义为摆脱偏见、宗派和其它一些习惯，因为关闭心扉，会使它不愿意考虑新问题和接受新思想。但是这种态度除了字面的意思以外，还有某种更积极、更有建设性的东西。它与思想空洞完全不同。虽然它是真心接纳新的论题、事实、观念、问题，却不是这样一种接纳，譬如，挂出一个写着："请直接进来，家中无人"的招牌。它包含一种积极的愿望；倾听多方面意见；留心任何来源的事实；充分重视可供选择的可能性；承认甚至在我们最热切的信仰中也有错误的可能性。心灵的懒惰是

关闭心扉拒绝新思想的一个重要因素。阻力最小，麻烦最少的途径是既定的心灵常规。改变陈旧的信念需要进行许多工作，绝非易事。自命不凡的人常常认为，承认我们曾为之献身的信念是错误的，这是一种软弱的标志。我们与一种观念十分一致，以致于它简直是一个"受宠的"概念。我们奋起捍卫它而对任何不同的东西视而不见，听而不闻。无意识的担心也驱使我们争取纯粹防卫态度，这种态度的作用就像一件甲胄外衣一样，不仅阻隔了新的概念，而且甚至阻止我们进行新的观察。这些力量积累起来的结果就是禁闭心扉，造成人们脱离学习所需要的新的理性交往。与它们进行最有效的斗争，就是培养对新事物敏感的好奇心和自动接纳新事物，这对于开启心扉是至关重要的。仅仅在被动地允许事物渗透进来这种意义上开启心扉，将不能抵御倾向于关闭心扉的因素。

(b) 全心全意。当任何人非常关心某个对象或事业时，他就投身于其中，正如我们所说，他热心地或全心全意地做这项工作，这种态度或意向的重要性在实践和道德事物中得到普遍承认。但是它在理性发展中同样是重要的。有效思维的最大敌人莫过于分散注意力。不幸的是，学校里常常出现这样一种情况：一个学生表面上敷衍搪塞地注意着老师，注意着自己的书本和课文，而内心深处的思想却考虑着最吸引自己的事情。他用耳朵和眼睛在注意，大脑却塞满了有直接感染力的事情，他感到不得不学习，因为他必须回答提问，通过考试、升级，或者因为他想取悦于他的老师或家长，但是教材凭自身的力量并没有吸引他，他的态度不是诚实和专心致志的。在有些情况中这个问题看上去可能无关紧要，但是在另一些情况中，可能是十分严重的，因为它帮助形成了一种几乎不利于良好思维的习惯或态度。

当一个人全神贯注时，他随着主题不断深入下去。他自然而然地想起一些问题，他的联想纷至沓来；有了进一步研究和阅读的

需要，并且如此进行；不用被迫耗费精力控制自己思考主题（这样就削弱了有利于主题的东西本身，而造成一种分散的心灵状态），题材本身就吸引和激励他的心灵，促进思维向前发展。真正的热情是一种起着理性力量作用的态度。一个教师若是在学生心中唤起这样的热情，他就做出了不起的业迹；这是任何最正确的形式化方法都不能实现的。

(c) 责任心。像真诚或全心全意一样，责任心通常被看作是一种道德品质而不是一种理性能力。但是，这是一种态度，它对赢得企望新观点和新观念的有力支持，对赢得全神贯注地考虑主题的热情和能力的有力支持，是必要的。这些才能可能无法控制，或者至少可能导致心猿意马。它们本身并不保证那种对于良好思维是至关重要的集中和统一。有理性责任心就是要考虑一个规划步骤的结果；这意味着如果这些结果是从任何既定的立场出发合理地得出的，人们就愿意采纳它们。理性责任心保证完整性；就是说，保证信念的始终一致。常常看到有一些人拒绝承认一些信念的逻辑结论，却继续接受这些信念。他们承认一定的信念，却不愿意接受由这些信念产生的结论。结果造成心灵迷惑。这种"裂痕"必然影响心灵，模糊它的洞察力，削弱它把握问题的力量；谁也不可能使用两种不一致的心灵标准，却丝毫不丧失心灵的控制能力。有些科目对于学生的经验来说过于陌生，无法激起学生主动的好奇心，而且超出学生的理解能力。当学生们学习这样的科目时，他们开始用一种价值和现实的尺度衡量学校的科目，而这种尺度与他们用于衡量具有活生生感染力的日常事物的尺度是不同的。他们容易变得没有理性责任心；他们不问他们所学的东西的意义，甚至不问所学的东西与他们的其它信念、与他们的行为有什么区别。

当把许多科目或毫无联系的事实灌输给一个学生，使他没有时间和机会来权衡它们的意义时，也发生这种情况。他以为他在

接受这些东西，他在相信它们，而事实上他的信念属于完全不同的一类，隐含着另一种现实尺度，这种尺度与在他校外生活和行为中起作用的尺度是不同的。这样，他就变得心灵混乱，不仅搞不清楚特殊的事物，而且也搞不清楚使事物值得相信的基本原因。科目越少，事实越少，责任心就越强，彻底地思考这些科目和事实材料，直至认识到它们所包含的东西，才会得出更好的结果。做某件事直至完成，这是彻底的实在意义，而把一件事进行到底或得出结论的能力，取决于理性责任心这种态度的存在。

这些个人态度与愿意进行思维的关系。上述三种态度本身，即开启心扉、全心全意或集中注意力、对待后果的责任心，属于个人的品质、性格特征。为了使以反思的方式进行思维的习惯可以得到发展，重要的态度绝不仅仅限于它们。可以列举的其它态度也属于性格特征，即这样的态度：它们在严格意义上说是道德的，因为它们属于需要得到培养的个人性格特征。有时任何人都会思考引起他注意的特殊问题，另一些人则习惯于在有专门兴趣的领域坚持不懈地思考问题，例如考虑与他们专业有关的问题。然而一种彻底的思维习惯涉及的范围更为广泛。确实谁也不能考虑所有事情；谁也不能考虑任何事情，如果没有关于它的经验和情报。尽管如此，却有这样一种情况，即愿意动脑筋考虑确实在经验范围内产生的问题——这种愿意与仅基于习惯、传统、偏见等等做出判断，因而回避思维的倾向形成鲜明对照。前面提到的个人态度是这种一般愿意的主要构成部分。

如果我们被迫要在这些个人态度和关于逻辑推理原则的知识以及一定程度的操纵特殊逻辑程序的技术之间做出选择，我们可能会选择前者。幸亏不必做出这样的选择，因为个人态度和逻辑程度之间不存在对立。我们只需要记住，就教育的目的来说，不能把非人格的、抽象的逻辑原则和道德的性格品质割裂开来，需要的

是把它们融为一体。

反思的思维的分析

I 事实和观念

当出现一种有困难或令人困惑的情景时，发现自己陷于这种困难或困惑的人可能采取几种做法。他可能避开困难，放弃造成困难的行为而着手做其它事情。他可能沉浸于幻想游弋之中，想象自己有钱有势，或以其它某种方式有办法能够对付这种困难。或者最后，他可能正视这种情景，在这种情况下，他开始反思。

反思包括观察。当他开始反思时，他必然开始进行观察，以便对条件做出估量。其中一些观察是直接凭感觉做出的，另一些观察是由于想起自己或别人以前进行的观察而做出的。一个有约会的人用眼睛注意到他现在所处的位置，想起他1点钟应该到达的地点，回忆起他所熟悉的交通工具以及它们分别在什么地方。这样，他尽可能清晰无误地认识到他要应付的这种情景的实质。一些条件是障碍，而另一些条件则提供帮助和手段。无论是凭直接感知还是凭记忆想到这些条件，它们都形成这种"情况的事实"。它们是在那里存在的、必须加以考虑的东西。像所有事实一样，它们是难以对付的，它们不会仅仅因为带来麻烦而被用魔术手法变没了。希望它们不存在或不同，这是没有用的。它们实际怎样，就必须把它们看作怎样，因此必须充分利用观察和回忆，免得忽略或搞错一些重要特征。在牢固地形成思维习惯以前，一直需要努力正视眼前情景，以便发现事实。因为心灵很容易厌恶不喜欢的东西，从而对特别令人不愉快的东西不会给予足够的注意。

反思包括联想。随着对构成所要处理事实的条件的注意，对可能的行为过程产生一些联想。这样，我们举例说明的这个人想

到地面车辆，空中列车和地铁。这些可选择的联想互相竞争。通过比较，他判断哪一种选择最好，哪一种选择最可能提供令人满意的答案。这种比较是间接发生的。当一个人想到一种可能的答案而又悬而未决时，他就回过头来考虑事实。现在他有了一种观点，这种观点引导他进行新的观察和回忆，重新考虑已经做出的观察，以便检验联想到的解决办法是否有价值。除非他不是运用悬而未决的判断而是用联想来作指导进行新的观察，否则判断一出现，他就接受它。这样，他就缺少真正的反思的思维。新注意到的事实可以(而且在任何复杂情况下肯定会)引起新的联想出现。新的联想成为进一步研究现有条件的线索。这种全面观察的结果检验并修正过去提出的推论或使人联想起一种新的推论。由观察揭示出来的事实之间这种连续不断的相互作用，以及联想到的答案、提议和联想到的对付现有条件的方法之间这种连续不断的相互作用继续存在，直到某个联想到的答案满足该情况的所有条件，而且不违背它的任何可以发现的特征。

数据和观念是反思中相关联和必不可少的因素。表达被观察事实的一个术语是数据。数据构成要被解释、说明、阐明的材料；或者在考虑做什么或如何做的情况下，构成被设法运用和使用的材料。由观察揭示出来的那种联想到的对困难的解决构成观念。这样，数据(事实)和观念(联想，可能的解决)构成所有反思活动的两种不可缺少和相互关联的因素。这两种因素分别借助观察(为了方便，其中包括对以前对类似情况的观察的记忆)和推论来进行。后者超出实际注意到的东西，超出经仔细检验发现实际出现的东西，因此它不是与实际的东西相联系，而是与可能的东西相联系。它是由思索、推测、猜想、想象进行的。所有预见、预言、计划以及理论化和思辨都具有从现实进到可能的特征。因此（正如我们已经看到的那样）推论的东西要求双重检验：其一，观念或推测的结论

的形成过程通过不断交叉参照所观察的实际存在的条件来检验。其二，观念在形成之后，通过按照它去做来检验，如果可能就以明显的行为活动公开去做，否则在想象中做，这种做法最终证实、修正或否定这种观念。

我们将以一个简单情况为例来说明上述情况。假定在没有正规道路的地方散步。只要没有磕磕绊绊，你就不必考虑路面，你已经形成的习惯在起作用。突然你发现一条水渠挡住去路。你想你将跳过它（推测、计划）；但是为了确信，你用眼睛对它进行察看（观察），你发现它相当宽，而且对面渠边溜滑（事实、数据）。于是你想知道这条水渠是否再没有更窄的地方（观念），你上下打量这条溪流（观察），看看情况怎么样（通过观察检验观念）。你没有发现任何合适的地方，因此回过头来重新制订新计划。当你想办法时，你发现一根圆木（又是事实）。你考虑自己是否可以把它拖到渠边，架到渠上，当一座桥来使用（又是观念）。你认为这个观念值得一试，因此你拖来这根圆木，设法把它架好，然后从上面走过去（通过实际行为进行检验和证实）。

如果情况更加复杂，思维活动当然也会更加复杂。你可能会想象这样一种情况：扎一个木排、搭一座浮桥或做一个独木船，会是最终想到并且参照行为条件（事实）被检验的观念。无论简单还是复杂，当涉及在实际困境中做什么或在科学或哲学问题中推论什么的时候，总是有两个方面：一方面是需要说明处理的条件，另一方面是一些观念，这些观念是应付这些条件的计划或解释和说明这些现象的推测。

例如在预测日食或月食的时候，一方面观察到的有关地球、太阳和月亮的位置和运动的众多事实在起作用，而另一方面，用来预测和解释的观念，包括大量的数学运算在起作用。在一个哲学问题中，事实或数据可能是遥远的，不能由感觉直接观察感受。但是

依然会有数据，也许是科学数据或道德、技术数据，或者过去思想家的结论，这些东西提供了需要探讨的主要问题，通过它们理论得到检验。此外，还有心中出现的思辨，它们导致研究附加论题，即不仅发展作为观念而提出的理论，而且检验它们的价值。就心灵来说，纯事实或数据是僵死的，除非用它们使人们联想到和检验某种观念，某种摆脱困难的方法。另一方面，观念是一些纯粹的观念、任意的思辨、想象、梦幻，除非用它们来指导对过去、现在或将来一些实际情况进行新的观察和反思。最后，它们必须接受实际给定的材料或其它现存的观念的某种核实。许多观念作为诗歌、故事或戏剧题材具有很高价值，但是不是作为知识材料。然而，即使观念与现实没有任何直接关系，如果在新事实暴露出来时，人们心中有观念可以使用，它们就可能具有理性效用。

I 反思活动的本质功能

现在我们面前有一种可供分析的完整的反思活动行为的材料。在上一章我们看到，每一次思维活动有两个界限，即开始时一种困惑的、疑惑的或迷惑的情景和最后一种澄清的、一致的、解决的情景。其第一种情景。可以叫作前反思。它提出要解决的问题，由此产生反思必须回答的问题。在后一种情景中，疑惑被消除；这种情景是后反思的，产生一种掌握、满意、愉快的直接经验。因此，这就是反思所处的界限。

反思的思维的五个阶段或方面。在这些界限之间，作为思维状态的是：(1)联想，在联想中，心灵前进达到一个可能的结论；(2)把感到的(或直接经验到的)困难或困惑理性化，使之成为应该被解决的问题，即必须找出其答案的问题；(3)用一个接一个地联想作为主导观念或假设，以此着手进行和指导观察，以及其它收集具体材料的活动；(4)把这种观念或推测作为一种观念或推测在

心中进行仔细推敲（即这样一种意义上的推理：推理是推论的一部分，而不是全部）；(5)通过明显的或想象的行为检验这个假说。

现在我们将逐一论述这五个阶段或职能。

第一个阶段，联想。对于任何人来说，要做的最"自然"的事情就是向前走；就是说，做出明显的行为活动。受干扰和困惑的情景暂时地抑制了这种直接的活动。然而继续做出行为的倾向继续存在。它被转移了，采取了观念或联想的形式。当我们发现自己"陷于困境中"时："怎么办"这种观念就代替直接行为，这是一种替代性的、提前发生的行为，一种戏剧排演。如果只有一个联想出现，我们会毫无疑问地立即采纳它。但是在有两个或多个联想的地方，它们相互冲突，总是处于悬而未决的状态，因而产生进一步的探究。在刚才提到的那个例子中，第一个联想是跳过水渠去，但是对条件的感知制止了这种联想，并且导致其它观念的出现。

对于思维活动至关重要的犹豫和延缓条件来说，对直接行为的某种制止是必要的。思维可以说是转向自身并检验其目的、其条件、其方法、援助、困难和障碍的活动。

第二个阶段，理性化。我们已经注意到，就思维活动来说，从一个现成的问题，一个纯属虚构或凭空产生的问题开始，是不自然的。在现实中，这样一个"问题"不过是一个指定的任务。并不是在一开始就有一种情景和一个问题，更不用说只有一个问题而没有情景。有一种麻烦的、困惑的、难堪的情景，这里可以说，困难到处都是，深深地影响了它。如果我们恰恰知道困难是什么，在哪里，反思工作就会比实际上容易得多。俗话说得好，问题提得好，就等于回答了一半。事实上，我们知道问题正是出在哪里，同时也就发现一个解决办法并且把它解决。问题和解决同时彻底地表现出来。在此之前，我们对问题的把握，一直是或多或少模糊的和尝试性的。

一种受到阻碍的联想引导我们重新检查我们面临的条件。在

这种情况下，基于观察到的条件，基于对象，在某种程度上就表现出我们的不安，表现出有干扰的活动对我们的影响。麻烦在于水渠的宽度，渠边的溜滑，而不仅仅是水渠的出现。困难被确定和明确下来，它变成一个真正的问题，某种理性的东西，而不仅仅是我们所做的事情显示出来的烦扰。一个人正在干着什么，突然遇到障碍和麻烦，因为他想到一个必须遵守的约会，此刻时间迫近，而约会地点很远，这时他产生立即到达那里的联想。但是为了实现这个联想，他必须找到交通工具。为了找到交通工具，他必须注意到他眼下在什么地方，离车站有多远，眼下是几点钟，以及他还有多少时间。这样，这种困惑得到更精确的确定：恰好有那么远的距离，恰好要用那么多的时间。

"问题"这个词似乎常常过于复杂和庄重，不能表示在一些不重要的反思情况下所发生的事情。但是每个接着发生反思活动的情况，都有把一开始只是整个情景的情感性质的东西加以理性化的过程。这种转化是由更明确地注意到构成麻烦和阻碍行为的条件而产生的。

第三个阶段，主导观念，假设。第一种联想是自发产生的；它在心灵中自动出现；它跳出来；正像我们所说，它"突然跃入心灵"；它突然闪现。对于它的出现没有直接控制；观念恰好出现或者不出现；所能说的就是这些。关于它的出现没有理性的东西，理性的因素在于：在它作为一种观念突然出现之后，我们用它做什么，我们如何利用它。由于有刚刚描述的那种事物状态，因而可以控制地使用它。在我们界说困难（这是通过从对象方面来阐述它而产生的困难）的这个层次上，我们就得到一种所需要的更好的解决办法，更好的想法。事实或数据使问题摆在我们面前，对问题的深入认识改正、修正、扩充了最初产生的联想。这样，联想变成一种明确的推测，或者说得更技术一些，变成一种假说。

以一位医生检查一个病人或一位机械师检验一台运转不正常的复杂机器的情况为例。出了问题，这是肯定的。但是只有知道出了什么问题，才能说明如何治疗或修理。一个没有受过训练的人可能乱猜一通(联想)，然后据此胡乱采取行动，希望撞大运正好猜对了。因此试服某些药品，这些药品似乎以前起过作用，或邻居推荐过。或者，一个人手忙脚乱地瞎鼓捣机器，捅捅这里，敲敲那里，希望使机器正常运转起来。受过训练的人则以完全不同的方式行事。他用专门的方法和技术特别仔细地进行观察，而这些方法和技术已被那些熟悉生物体结构或机器结构的医生和熟练的机械师的一般经验表明是有助于发现症结的。

这样，解决问题的观念受到做出诊断的控制。但是，如果情况确实复杂，那么医生或机械师虽然假定联想到的治疗方法确实是正确的，却并不因此排斥进一步的考虑。他尝试性地而不是断然地依此进行，就是说，他把这种治疗方法看作是一种指导观念，一种工作假设，以它为指导进行更多的观察，收集更多的事实，从而观察这些新的材料是不是这种假设所需要的。他进行推理：如果疾病是伤寒，那么就会发现一定的现象；他特别留心注意是否恰好出现这些条件。这样第一次和第二次心灵活动都受到控制；对问题的感觉变得更加适宜和精确，而联想不再仅仅是一种可能性，它成为一种经过检验的和(如果可能的话)衡量过的概率。

第四个阶段，(狭义的)推理。观察与实际存在的东西有关。它们构成事实，而这些事实既调整联想、观念、假设的形成，又检验它们对解决问题可能给予提示的价值。另一方面，正像我们所说，观念在我们头脑中，在我们心中出现。它们不仅在那里出现，还能在那里得到很大发展。假如在一颗经验丰富、见识广博的心中出现丰富的联想，这颗心就能够对它进行详细的分析研究，直到产生出一种与其开始时完全不同的观念。

……在更复杂的情况中，有长长的推理系列，在这些推理系列中，一个观念导致由前面的检验得知的与它相联系的另一个观念。当然，推理揭示出来的这些联系的延伸依赖于心灵已具备的知识存储，而且这不仅依赖于正在进行研究的个人的以前经验和受过的特殊教育，而且依赖于其时代和地域的文化和科学状况。推理帮助扩展知识，同时它又依赖于已知的东西，依赖于为了传送知识并使它成为公共的、公开的资源而存在的工具。

今天，一个医生通过根据他掌握的知识进行推理，能够以某种方式扩展他从一些症状联想到的那种疾病的可能的含义，而这在二、三十年前甚至也是不可能的；由于改进了医疗器械和使用医疗器械的技术，他还能够对这些症状作更进一步的观察。

推理对联想到的释疑产生影响，这影响与更深入广泛的观察对最初的疑难产生的影响相同。对最初形式的联想进行更彻底的探究，就不会再接受它了。初看上去似乎是有道理的猜测，在其全部结论被描述出来之后，常常被发现是不合适的，甚至是荒唐的。即使推出推测的关系并不导致对它的反驳，推理仍然把这种观念发展成为使它更适合于问题的一种形式。例如，只有在仔细想明白一根桅杆是一根标志杆这种猜测的涵义时，才能判断它可以适用于现有情况的特殊性。一些在开始时似乎是遥远的和不切实际的联想，常常由于被精心加工成它们所得出的东西而被改变，以致变成切实的和卓有成效的。通过推理而发展一个观念，帮助提供了一些中介或中间环节，这些环节把一些开始时似乎是互相冲突的因素，即一些引导心灵得出一个推论的因素和另一些引导心灵得出一个对立的推论的因素，连接成为一个协调的整体。

作为典型推理的数学。数学提供了典型的例子，说明不必依赖于感觉观察，可以把使观念相互联系起来的运算进行到什么程度。在几何学中，我们从线、角、平行线相交形成的面等少数几个

简单概念和定义相等的少数几个原则出发。知道两条平行线由一条直线横切时形成的角相等，通过定义又知道一条直线与一条垂线相交形成两个直角，借助这些观念的结合我们就容易确定一个三角形的内角之和等于两个直角。通过不断探讨已被证实的定理的涵义，最终逐渐构成整个关于平面图形的学科。掌握代数符号以便建立一系列等式和其它数学函数，甚至提供了更鲜明的例子，说明通过发展观念的相互联系最终能够取得什么成就。

当能够以数学形式阐述一系列科学观察和实验所表明的假设时，几乎能够对这种观念进行任何程度的改变，直到它表现出一种能够借以最顺利最有效地处理问题的形式。物理科学的成就在很大程度上依赖于作为中介的对观念进行复杂详细的数学计算。产生科学知识，不是因为仅仅有以量的形式的度量，而是因为有能够通过推理而发展成为其它的、更卓有成效的形式的特殊种类的数学陈述——许多具有教育意义的度量，仅仅因为有量的形式，人们就断定它们的科学地位，这是至关重要的理由。

第五个阶段，通过行为检验假说。最后这个阶段是通过明显的行为活动对推测的观念进行实验确证或证实。推理表明，如果采纳这个观念，就会得出一定的结果。至此结论是假设的或有条件的。如果在我们观看时，我们发现这个理论要求的所有条件都出现，而且如果我们发现缺乏竞争选择所要求的典型特征，那么相信某种东西、接受某种东西的倾向几乎就是不可抑制的。有时候直接观察提供确证，譬如关于船上的桅杆。在另一些情况中，譬如关于气泡，就需要实验；就是说，根据一种观念或假说的要求而审慎地安排条件，以便看出这种观念在理论上表明的结果实际上是否出现。如果发现实验结果与理论的或理性演绎出来的结果相一致，如果有理由相信唯有所考虑的这些条件才会产生这样的结果，那么确证就是强有力的，从而得出一个结论——至少直到相反的

事实能够表明可以对它进行修正以前是这样。

当然，并非总是得出证实，有时结果不是表明确证，而是表明证实的失败。有关的观念经最终事实的裁决而被反驳，但是具有反思活动习惯有一个极大的优点，即这种失败不是纯粹的失败。它是有教益的。确实进行思维的人从他的成功学到很多东西，从他的失败同样学到很多东西。因为失败向一个经过思维而失败、而不是盲目偶然地遭受失败的人表明，应该进一步进行哪些观察。它使他联想到对他一直使用的假说应该作哪些修改。它要么暴露出新问题，要么帮助定义和澄清一直吸引他的那个问题。对一个训练有素的思想家来说，最有益的莫过于他对自己的失误和错误加以利用。对于一个不习惯进行思考的人来说，是纯粹令人感到不快和泄气的东西，或者是令人仅以陈旧的方法进行新的毫无目的的抨击的东西，对于训练有素的研究者却是一种刺激和指南。

这五个阶段的序列是不固定的。我们所注意到的思维的这五个阶段、终点或职能，并不以固定的次序相互顺序排列。相反，在真正的思维活动中，每一步都有助于完善一种联想的形成，并且有助于促进把联想变为一种指导观念或指导性的假说。它有助于促进问题的测定和限定。观念的各种改进均导致新的观察，而新的观察产生新的事实或数据，帮助心灵更准确地判断现有事实的相关性。对假说的精心推敲不是等到限定了问题并达到适宜的假说之后才进行；它可以在其间随时进行。正像我们刚刚看到的那样，任何特殊的明显的检验不必是最终的，它可能导致根据随它产生的情况而进行的新的观察和新的联想。

然而，在明显的行为活动中，对于实际考虑的检验和对于科学的调查研究的检验是有重要区别的。在前者，明显的行为活动中涉及的实际承诺比后者严重得多。天文学家或化学家做出明显的行为活动，但是它们是为了知识的缘故；它们的作用在于检验和发

展天文学家或化学家的概念和理论。在实际问题中，欲想得到的主要结果存在于知识之外。相应地，思维活动的重要价值之一是，它延缓对无法挽救的行为，即一旦做出就不能取消的行为的承诺。因此，即使在道德和其它实际问题中，一个善于思考的人，把自己明显的行为活动尽可能看作实验性的；就是说，由于他不能收回这些行为，并且必须承受它们的后果，因此他既要警惕地注意非理性后果，又要警惕地注意从这些后果得出的行为教训。他从行为的后果提出问题，探索可能产生这些后果的原因，尤其是存在于他自身习惯和欲望中的原因。

最后我们指出，以上描述的反思的这五个阶段，仅仅粗略地表现了反思的思维必不可少的特性。实际上，其中两个阶段可能是重叠的，其中一些阶段可能被匆匆地忽略，而且达到一个结论可能主要依靠单一的一个阶段，因而这个阶段需要得到似乎极不协调的发展。对于这样的问题无法提出固定的规则，驾驭它们的方式取决于个人的理性聪慧和敏感。然而，在出了问题的时候，对作出不明智的判定的方法进行检查，看一看在什么地方失策，可谓是明智之举。

一个阶段可以被扩展。在复杂的情况下，这五个阶段中有些阶段极为宽泛，以致它们自身包括一些明确的附属阶段。在这种情况下，把次要的职能是看作部分还是列为独特的阶段，这是任意的。关于五这个数，不存在什么特别神秘的东西。例如，在旨在判定做什么的实际考虑中，可能最好仔细检查一下那些起作用的潜在的欲望和动机；就是说，不问什么目的和方法将最符合我们的愿望，而可以重新考虑愿望反映出来的态度。把这种研究是列为一个独立的问题，具有自己的阶段，还是列为原初问题的一个辅助阶段，这是无关紧要的。

涉及未来和涉及过去。此外，以上还使人联想到，反思的思维包括对未来的观察、预测、预料或预示，这应该列为第六个方面或

阶段。事实上，每个理性联想或观念都期待着未来某种可能的经验，而最终答案却给出未来明确的趋向。它既记录了完成某种事情，又指定了未来的操作方法。它帮助建立一种持久的程序习惯。例如，当一个内科医生诊断了一个病例以后，他对未来可能的疾病疗程通常也做一个预后，即预测。而且，不仅他的处理证实（或反驳）了他基于疾病而形成的有关疾病的观念或假设，其结果还影响到他将来对病人的处理。在某些情况下，涉及未来可能特别重要，需要特别的考虑。在这种情况下，这可能表现为一种附加的独特的阶段。例如，人们可能直接想对观测日食的天文学考察进行一番调查研究，以便获得与爱因斯坦理论的实质联系。但是这个理论本身极其重要，以致对它的证实或反驳将给物理学的未来带来决定性的转变，而且这可能是科学家头脑中最重要的考虑。

涉及反思包含的过去，具有同样的重要性。当然，联想在任何情况下都依赖于一个人过去的经验；它们不是凭空产生的。但是有些时候我们随着联想继续向前，而不停下来追溯产生这种联想的原初经验，在另一些时候，我们把过去的经验作为检验联想价值过程的一部分，有意识详详细细地审查它们。

例如，一个人想到进行房地产投资。于是他回忆起以前一次这类投资结果很糟糕。他仔细审查前一次情况，将它与目前的情况一点一点进行比较，以便看出这两种情况相似到什么程度，或有多大的不同。对过去的检验可能是思想中主要的和决定性的因素。然而，与过去最有价值的关联可能在得到结论时才出现。前面我们注意到，最终的全面观察对于保证最后系统阐述确切的结果和逻辑地支配这种结果的前提是十分重要的。这不仅是检验过程的一个重要部分，而且像我们在前面讨论中所说的那样，如果要形成良好的习惯，这几乎是必要的。组织知识的能力很大程度上在于习惯于回顾以前的事实和观念，并且在新的基础上，即基于已经得

出的结论，把它们联系起来。在已经描述过的检验阶段中，在某种程度上包含着这种活动。但是它对于学生态度的影响很大，因此，最好常常强调它，使它凭借自己成为一种明确的职能或一个阶段。

判断在反思活动中的地位

I 判断中的三种因素

我们至此一直在探讨作为整体的反思行为。在这一过程内有一些附属单位，它们的性质对于整个反思活动的有效性至关重要。

判断，思维的构成单位。从一种观点来看，整个思维活动过程是由作出一系列判断组成的，这些判断联系在一起，相互支持，导致一个最终的判断——结论。尽管如此，我们一直把反思活动看作一个整体，首先是因为判断不是孤立出现的，而是与解决问题、澄清含糊和令人困惑的东西、解决困难联系在一起出现的；简言之，是作为反思活动的单位出现的。解决问题的目的决定了应该做出什么样的判断。如果我突然宣布，铺某块地板需要22.5码地毯，这可能是一个完全正确的陈述，但是作为一个判断，如果它与出现的某个问题没有关系，它就会是无意义的。判断需要既是正确的，又要与一个问题相关。判断是这样一种行为：它不仅判定说出的事实是不是真正的事实，使用的观念是可靠的观念还是仅仅是想象，而且随着事实和联想的出现，对它们的关系作出选择和权衡。我们可以简单地说，一个有可靠判断的人是这样一个人：用我们习惯的话说，他有"起码的常识"；他是鉴别关系价值的行家；他能够老练而明察秋毫地做出估计、鉴定、评价。

由此得出，良好的思维习惯的核心在于恰当地有辨别地做出判断。我们有时遇到一些人，这些人没有什么文化，可提出的建议非常可靠，在出现紧急情况时，自然就指望他们。这些人极其成

功地处理重大事情，他们是有可靠判断的人。一个在任何一类事务中有可靠判断的人就是在这些事务方面受过教育的人，无论他的学历或学术水平怎样。而如果我们的学校培养学生们的心灵态度，使他们无论被安排在任何一个事务部门，他们的心灵态度都有助于作出良好判断，那么学校的功绩就超过了输送仅仅掌握有大量知识或专门领域中高级技术的学生。

判断的特征。考虑判断这个词最初所适用的那些活动，即在法律争论中对事物的权威判定——法官判断程序，可以推测出判断的主要特征。有三种这样的特征：(1)由对同一客观情况的对立主张而构成争论；(2)确定并详细考虑这些主张和仔细审查支持这些主张所引用的事实的过程；(3)最后决定或判决，以此结束争论的特殊问题，同时也用作判定未来案件的规则或原则。

判断从疑惑和争论产生。(1)除非有令人疑惑的东西，否则情况就一目了然；一见就明白；即只有感知、认识，而没有判断。如果问题完全令人疑惑，如果它自始至终隐晦模糊，那么就有一种盲目的神秘，同样不会出现判断。但是如果它使人联想到一些不同的意义，有争议的、可能的解释，无论这些意义和解释多么模糊，都会有某个争论点，某个至关重要的问题。疑惑呈现在心灵中的形式是进行讨论、争论。各方面都争取有利于自己的结论。提交法官审理的案例简洁清楚地说明了不同的解释之间的这种争吵；但是任何从理性上清除令人疑惑的情景的企图都说明同样的特征。我们模模糊糊地看到远处有一个东西在动。我们问自己："这是什么？这是一团旋转的尘埃吗？是一棵晃动枝叶的树吗？是一个向我们发信号的人吗？"在整个情景中有一种东西使人分别联想到这些可能的意义，它们中只有一种可能是正确的；也许它们都不合适；然而所考虑的东西肯定有某种意义。对这些可选择的联想到的意义，要求哪个才合适呢？感知实际意味着什么呢？它是如何被解释、

估计、评价、认定的呢？每个判断都是从这样的情景开始进行的。

它通过选择有证据的事实和适当的原则来限定问题。(2) 听争论，审判，权衡可选择的要求，分为两个分支，在给定的情况下这两个分支的一方可能比另一方更引人注目。在考虑法律争论的时候，这两个分支仔细检查证据，选择适用的规则；它们是案例的"事实"和"法律"。在普通判断中，它们是(a)对在给定情况中主要证据的确定，(b)对原始证据所暗示的概念或意义的推敲。它们与两个问题有关：(a)对于解释的形成，这种情景的哪些部分或方面起主要的支配作用？(b)作为一种解释方法而采用的观念的完整意义和意思究竟是什么？这些问题是严格相关的；对其中一个问题的回答依赖于对另一个问题的回答。然而为了方便起见，我们可以分别考虑它们。

(a) 选择事实。在每次实际出现的情况中都有许多细节，它们是所出现的整个情况的一部分，但是尽管如此，它们对于争论点却不重要。一次经验的所有部分同样出现，但是作为标记或证据，它们不是同样有价值的。也没有任何特征标签或标记说："这是重要的"或"这是不重要的"。强烈、生动或引人注目也不是表示和证明价值的可靠尺度。显眼的事情在这种特殊情景中可能是完全不重要的，理解整个问题的关键可能是有节制的或隐秘的。一些不重要的特征令人分心；它们要求把对它们的断定看作解释的线索和暗示，因为一些确实重要的特征表面上根本不出现。因此，甚至在涉及感觉到的情景或事件时也需要判断；排除或排斥，选择、发现，或者揭示是必然出现的。直到我们达到最终的结论，排斥和选择必然是暂时的或有条件的。我们选择我们希望或信任有暗示意义的东西。但是如果它们不使人联想起一种接受和包括它们的情景，我们就重新建立我们的数据，即案例事实；因为在理性上，我们以案例事实表示那些作为达到结论或形成判断的证据而被利用的特征。

对于这种选择和排斥，或确定重要的证据事实的活动，无法给出确实可靠的规则。正像我们所说，这完全依赖于判断者良好的判断、良好的意识。要成为有良好判断能力的人就要具有一种意识，能够相对地暗示或表示令人困惑的情景的各种特征的价值；就要知道把什么东西作为不重要的而予以放弃；把什么东西作为不相关的而予以消除；把什么东西作为有益于结果的而予以保留；把什么东西作为释疑的线索而予以强调。在普通问题上，我们称这种能力为机敏、机智、聪明；在更重要的问题上，我们称它为洞察力、辨别力。在某种程度上，这是本能的或生来具有的，但是这也代表过去长期熟悉类似活动而积累起来的结果。具备这种抓住证据或重要问题而撇开其余东西的能力，绝对是专家、行家、评判员的标志。

穆勒提到下面这一值得注意的情况，它作为一个例子表明：可以把对情景中的重要因素进行估计的能力发展到极其巧妙和准确的程度。

> 一个苏格兰制造商从英格兰高薪聘请一个以配制各种精美颜色而闻名的染工，希望他把这种技术教给他的其他工人。这位工人来了，但是他调配染料的方法是用手抓染料，而当时一般人所使用的方法是用秤称染料；他的配制效果的秘密就在于他所使用的这种方法之中。这个制造商试图让他把他这套做法改变成一种等价的称重系统，以便可以确定他这种独特方式的调配过程的一般原则。然而，这个工人发现他根本不能这样做，因而不能把自己的技术传给任何人。他从自己经验的一些个别情况出发，在心中建立了一种在处理染制材料过程中颜色的精美效果和触觉感知之间的联系；而且他在任何特殊的情况下都能够从这些感知推论出采用的方法和会产生的效果。

对一些条件的长期思考，怀着强烈兴趣的密切接触，全身心地倾注于大量的相似的经验，这就很容易产生我们将称之为“直觉”的判断；但是它们是真正的判断，因为它们基于明智的选择和估计，提供作为制约标准的问题答案。具备这种能力则把艺术家和笨手笨脚的人区别开来。

这是以最完整的形式做出判断的能力。但是在任何情况下都会对所遵循的方法进行一定的探索；都会暂时挑选出一定的性质，看强调它们会导致什么结果；都会愿意暂时不做最终评价；都会愿意完全排斥这些因素，或者认为它们在证据模式中处于不同的地位，如果其它特征产生更能解决问题的联想。机敏、灵活、好奇是必不可少的；由常规、嗜好和轻率产生的武断、僵化、偏见、任性则是致命的。

(b) 选择原则。数据的这种选择当然是为了控制对解释这些数据所依据的那些联想到的意义的发展和推敲。这样，概念的形成发展是与对事实的确定同时进行的；可能的意义在心中一个接一个地出现，被与其适用的数据联系在一起加以考虑，被更详细地加以发展，被抛弃或被暂时接受和使用。我们不以完全天真或单纯的心对待任何问题；我们以某种后天习惯的理解方式，以现有的以前演变而成的一些意义或至少可以推断出意义的经验来对待问题。

如果克制一种习惯，因而禁止它的简单施用，那么就会想到所谈事实的一种可能的意义。一种联想到的意义是不是应该贯彻到底的正确而恰当的意义，进行这种判定没有确定可靠的规则。个人自己良好的(或不好的)判断就是指导。任何给定的观念和原则上面都没有贴着标签，自动说明“在这种情景使用我”——像《艾丽斯漫游记》中的魔术蛋糕刻着“请吃我”一样。思考者必须进行判定，作出选择；总有冒险因素，因此慎重的思考者小心翼翼地选择——这是因为容易受到以后事件的证实或反证。如果一个人不

能明智地估计什么东西与解释特定的令人困惑或疑惑的问题相关，那么努力学习而建立起来的大量概念存储，就没有什么用处。因为学习不是智慧；知识不保证良好的判断。记忆可能提供一个冷库，其中存储许多供未来使用的意义，但是判断却选择和采用应该在紧急情况下使用的意义——没有紧急情况（某种危机，无论大小）就不需要判断。在开始时，任何概念的形成，即使它是被小心谨慎和十分牢固地、抽象地建立的，也不能比翻译公司的候选人更可靠。只有在清除障碍，排除疑难，消除差异中取得比其竞争对手更大的成功，才能决定并且证明它是用于特定情况的有效观念。简言之，思维是对数据和观念的不断估价。除非每个似乎有证据的事实和每个似乎得到解释的观念的恰当性和说服力都得到断判，得到评价，否则心灵就是在进行无益的追求。

它是判定的终结。(3)当判断形成时，它是一个判定，它结束了有关问题或者对它作出结论，这种决定不仅解决了那个特殊问题，而且帮助固定了一条未来判定类似问题的规则或方法，正像法官的判决不仅解除了争论，而且形成了未来判决的先例一样。如果做出的解释不遭到后来事件的反驳，那么就建立了一个支持在其它情况下做出的类似解释的事实推断，而且其它这些情况的特征也不是明显不同得使这种解释成为不恰当的。以这种方式，判断原则逐渐建立起来，一定的解释方式变得很重要，有权威性。简言之，意义被标准化了；它们变成逻辑概念。

Ⅰ 分析和综合：判断的两种职能

在整个判断过程中，混淆的数据得到澄清，似乎毫无联系和支离破碎的事实被联系在一起。澄清是分析。联系在一起或统一是综合。事物可能使我们有特殊的感觉；它们可能给我们造成某种无法描述的印象：这个东西可能使我们感到是圆的（即表现出一

种性质，我们随后把它定义为“圆的”）；一种行为看上去可能是粗鲁的；然而这种印象，这种性质可能会消失、吸收，融合在整个情景之中。只有当我们恰好需要用最初情景中那个方面作为一种工具来把握另一个情景中某种令人困惑或模糊的东西时，我们才把这种性质分离出来，使得它变成个体化的。只因为我们需要说明某个新物体的形状特征，或者某种新行为的道德性质特征，旧经验中圆或粗鲁这种因素才分离出来，因而作为一种独特的特征明显地表现出来。如果这样选择的因素澄清了新经验中不同的模糊的东西，如果它解决了不确定的东西，那么它就因此增加了意义的确定性和明确性。在下一章我们还会遇到这个问题，这里我们谈到它，只是因为它与分析和综合的问题有关。

心灵分析不像物理学划分。即使明确地阐述理性分析和物理分析是不同种类的活动，理性分析也常常依照物理分析的相似方式来处理，好像这不是在空间而是在心灵中把一个整体分成其各个构成部分。由于任何人都不可能说明在心灵中把一个整体分为部分是什么意思，因此这一概念导致进一步的构想，即逻辑分析仅仅是列举和列出所有可想象的质量和关系。这种概念对于教育一直影响极大。必修课中的每一个科目都经过——或者依然停留在——可称之为“解剖学”或“形态学”方法的阶段：在这样一个阶段中，人们认为理解科目是由增加质量、形式、关系等等东西的区别和为区别出来的各种因素安排某个名字组成的。在正常增长中，专门特有的性质得到强调，而且只有在它们适用于消除眼下的困难时，才被个体化。只有当判断某种特殊情景的过程涉及这些性质时，才想到要进行分析，把某种因素或关系作为特别重要的东西予以强调。

在基础教育中特别流行过份有意识地系统阐述程序方法，这里可以看到同样的本末倒置，即把结果置于过程之前。在发现中、

在反思探究中所采用的方法，不可能等同于在形成发现之后出现的方法。在真正的推理活动中，心灵处于探索、追踪、推测、尝试这和尝试那的态度；当达到结论时，探索就完结了。希腊人习惯于讨论："学习（或探究）怎么可能呢？因为要么我们已经知道我们探求什么，这样我们就不进行学习或探究；要么我们不知道，这样我们就不能探究，因为我们不知道寻找什么。"这个两难境地至少给人以暗示，因为它指出真正可能的选择：对疑惑、暂时的联想和实验进行探究的用途。在我们达到结论以后，重新考虑过程的步骤，以便看出什么是有益的，什么是有害的，什么是纯粹无用的，有助于我们在未来更迅速更有效地处理类似问题。组织思想的方法就以这种方式建立起来。

有意识的方法和无意识的逻辑态度。有一种通常的设想，以为除非小学生从一开始就有意识地认识到并且明确地阐明在他所要达到的结果中逻辑地隐含的方法，否则他就没有方法，他的心灵将乱作一团。这种设想是荒谬的。有人以为，如果小学生的行为带有某种程序形式的有意识的陈述（概述、论题分析、标题和标题目录、统一公式），他的心灵就得到保护和加强。相信这一点同样是错误的。事实上，首先出现的是逐渐的、在很大程度上无意识的逻辑态度和习惯的发展。只有在先以无意识的和尝试的方法获得结果之后，才可能有意识地陈述逻辑地适用于达到一种结果的方法。如果回顾在特定情况下获得成功的方法将清楚地揭示出一种新的类似情况，那么，这样有意识地陈述方法就是有价值的。过早地要求明确地表述一种经验最有逻辑性的那些特征，会阻碍牢牢把握和挑选（抽象，分析）这些特征的能力。正是由于重复使用，一种方法才获得确切性；有了这种确切性，就会自然而然地领悟系统表达的陈述。但是由于教师们发现他们自己最理解的乃是得到鲜明的区分和定义的，所以我们的课堂充满了这样一种迷信：儿童应

该以明确具体的方法公式开始。

正像分析被看作是一种分解成碎块一样，综合被认为是一种物体拼合。当这样想象综合时，它也变成难以理解的事情。实际上，每当我们把握一些事实与一个结论，或一条原则与一些事实的关系时，就产生综合。正像分析是强调一样，综合是安置；前者使强调的事实或属性作为重要的东西明显表现出来；后者把选择的东西置于其情景之中，置于其与所表示物的联系之中。它把选出的东西与其它某种含义结合起来，使二者都变得更有意义。当水银与铁、锡等等作为金属的东西联系起来时，所有这些东西都获得新的理性价值。判断包含着辨别、区别，即对重要的和不重要的东西，对与结论相关的和不相关的东西的区分，在这种意义上，每个判断都是分析的；判断使心灵得到一个包括一切的情景，所有选择出来的事实都安置在这种情景之中，在这种意义上，判断是综合的。

教育过程中的分析和综合。自吹为专门分析的或专门综合的教育方法（就它们兑现这些夸耀之词来说），与正常判断活动是不相容的。例如发生过关于地理教学应该是分析还是综合的讨论。综合的方法应该从小学生已经熟悉的地球表面的部分地区有限的一部分开始，然后逐渐增加毗邻的地区（农村、国家、大陆等等），直到形成关于整个地球的观念，或关于包括地球在内的太阳系的观念。分析的方法应该以自然界、太阳系或地球开始，经由其构成部分，最后达到周围的环境。这里的根本思想是探讨自然界整体和自然界部分。事实上，我们不能以为儿童已经熟悉的地球部分是心灵中一个十分明确的对象，因而他能够从关于它的现有观念可靠地出发。他关于它的知识既是不完整的，也是模糊和含混的。相应地，心灵过程将含有对它的分析——强调重要的特征，直到它们清楚地表现出来。此外，他自己所在位置没有得到鲜

明的标志、整齐的界线和尺度。他关于他的这种位置的经验已经是一种包括日、月、星辰作其观测景象部分的经验；随着他的移动，它也引起地平线的变化。简言之，甚至他那更为有限和局部的经验也包括一些深远的因素，这些因素使他的想象超出他自己所在的街道和村庄。联系，即与一个更大整体的关系，已经包含在其中。但是对这些关系的理解是不充分的、模糊的、不正确的。他需要确定局部环境的特征，以便澄清和扩大他关于更大的包括这些特征的地理景象的概念。同时，在他把握这更大的景象之前，他所处局部环境的许多最普遍的特征都将变成可理解的。分析导致综合，而综合使分析完善。随着小学生越来越理解在空间中有其位置的巨大复杂的地球，他们也更确切地明白自己熟悉的局部详情的意义。哪里有正常的反思，哪里就有有选择的强调和通过选择之物的情景而作出的解释之间密切的相互作用。因此，试图把分析和综合对立起来是愚蠢的。

每当我们进行估价，我们既选择又强调一种特殊性质或特征，我们把一些从理性观点看以前是分离的东西联系起来。在估价土地的价值时，估价者不仅使它的货币性质表现出来，而且把它放到整个团体的土地价值的天平上去衡量。在所有判断中都有一些这类性质的东西。

理解：观念和意义

I 作为联想和猜测的观念

我们看到东西在移动，出乎意料地听到一种声音，闻到一种非同寻常的气味，而且我们问：这是什么？我们看到、听到、闻到的东西意味着什么？当我们发现它意谓什么，一只松鼠在跑动，两个人在谈话，黑色火药爆炸，我们说，我们理解了。理解就是把握意

义。在我们理解以前，如果我们有好奇心，我们就会产生忧虑，感到困惑，因而促使我们进行探究。在我们理解以后，至少相对来说，我们在理智上感到安逸。在我们调查研究期间，有一段时间，意义仅仅是联想到的；有一段时间，我们把它作为一种可能性不予决断，而不是作为一种现实性加以接受。这时意义是一种观念。这样，观念处于确定的理解与心灵迷惑和困惑之间，当一种意义是在一定条件下被接受的，即为了使用和尝试而被接受的，它就是一种观念，一种推测。当它被明确接受时，某个对象或事实就得到理解。

观念是判断中的因素，解释的工具。这样，一个观念不是一个像判断那样的整体，而是形成判断过程中的一种单位因素。我们可以把一个完整的反思比作一个文章段落；这样，判断像这个段落结构中的一个句子，而一个观念像句子中的一个词。我们已经看到，观念是推论的必要成分，确切的推论在发展过程中可以被推迟，可以被保持，并且只有在不断定和相信一种意义时才被检验。此外，观念是推论必不可少的，因为它们指导观察，控制数据的收集和检查。没有一个指导观念，事实就会像沙子一样堆起来；它们就不会被组织成理智的统一体。在讨论观念时，我们不是相应地引入新的论题，而是像在讨论判断一样，对已经考察的整体中的一种因素进行详细探讨。

让我们以远处一团模糊的移动物的情况为例。我们想知道这个东西是什么，即这团模糊的东西意谓什么。一个人挥动胳膊，一个朋友向我们示意，都有可能被联想到。立即接受其中一种可能会抑制判断。但是如果我们把联想到的东西只看作一种联想，一种假设，一种可能性，它就变成一个具有以下特征的观念：(a)由于仅仅是一种联想，它是一种猜测、猜想，为了更庄重些，我们把它称为一种“假说”或一种“理论”。也就是说，它是一种可能的，但依然

还是可疑的解释模式。(b)即使是可疑的，它依然有行使的功能，即指导探究和检验的功能。如果这团模糊的东西意谓一个朋友在示意，那么仔细观察就应该表明它具有某些特征。如果这是一个人驱赶难以驾驭的牲畜，那就应该发现其它一些特征。让我们进行观察，看是不是发现这些特征。如果把一种观念只当作一种疑惑，它就会使探究陷于瘫痪。如果把它只当作一种确定性，它就会抑制探究。如果把它当作一种可疑的可能性，它就会为探究提供一个立足点，一块平台，一种方法。

在这种情况下，观念就不是真正的观念，除非它们是借以寻找解决问题的材料的工具。假定人们期望小学生把握地球是圆体这一观念。这与教学生地球的圆体是一事实是不同的。可以让他看(或使他想到)一个球或一个球状物，告诉他地球像这些东西一样是圆的；然后可以让他日复一日地重复那个陈述，直到地球的形状和球的形状在他的心中融为一体。但是，他却没有因此而获得地球是圆体的观念；他至多有一定的圆体物的印象，最终设法依照他关于球的印象想象出地球。为了把握作为一种观念的“圆体”，小学生必须首先认识到所见事实中一定的混淆特征，还必须有圆状的观念，他可能联想到这种观念来说明一些现象，譬如船体在海面上消失以后桅顶依然可见，地球遮蔽日光时其阴影的形状等等这些现象的原因。只有作为一种解释数据的方法来使用，从而更完整地描述它们的意义，圆体才变成一个真正的观念。可能有一个生动的印象而没有观念；或者可能有一个短暂的模糊的印象，却有一个观念，如果这种印象起激发和指导观察和联系事实的作用。

逻辑观念就像参照开锁而成形的钥匙。用玻璃将狗鱼与它们通常捕食的鱼隔开，据说，狗鱼会用头撞玻璃，直到它们筋疲力尽，确信得不到食物为止。动物的学习(如果它们确实是学习的话)是通过“尝试性的”方法，通过盲目地做做这再做做那，和一直做碰巧

成功的事情。当人类不是基于观念而操作时，用从一种最聪明的低等动物的盲目活动得出来的一个词来说，当他们"瞎鼓捣"时，他们就依循上述过程。取代顽固的愚蠢行为，并且取代向其亲爱的老师——偶然经验——学习，唯一的办法就是以观念（即以为了用以进行试验而接受的联想到的意义）有意识地指导行为。

有一点很重要，即有许多表示聪明的词使人联想到迂回、闪避活动的观念，甚至常常带有一种道义责任的暗示。坦诚的人，直截了当地（这也暗含着愚蠢地）干某件事情。聪明人狡猾、滑头（奸滑），诡计多端，心眼儿多，狡诈，有手腕，工于心计——这里包含拐弯抹角的观念。观念是一种通过反思来避免、防止或克服一些障碍的方法，否则这些障碍就要凭借蛮力去克服。但是，观念可能由于习惯用法而失去其理智性质。当一个小孩最初学习着有些犹豫不决地辨认猫、狗、房子、大理石、树木、鞋子和其它物体时，观念——有意识的和暂时的意义——作为识别方法而介入。现在一般来说，事物和意义完全融为一体，因此没有专门的观念，只有自动辨认。另一方面，一些已经极为熟悉，广为人知，因而没有介入观念即可辨认的东西，却可能在一种少见的情景中出现，并且产生这样一个问题：为了使物体得到理解，中介观念成为必要的东西。例如。一个人在画一间屋子，关于由两面墙和屋顶汇合成的屋角，他必须形成一个新的观念，因为现在必须在一个平面上把这个屋角表现出来。小孩实际上熟悉日常生活环境中诸如玩具和家庭用具那样的方形和圆形。但是当它们以明确的几何联系表现出来时，他就不得不动脑筋来形成关于它们的观念。

观念是逻辑工具，不是心理混合物。后面将会看到，逻辑意义的观念与心理学课本中常常探讨的观念是完全不同的东西。从逻辑上说，观念不是对一个对象的消弱的感知，也不是一些感觉的混合。比如说，你心灵中有一把椅子的图画，由此却不会得到附属于

"椅子"的专门意义。一个原始人也许能够想象电线杆和电线，一个外行也许能够想象一张复杂的科学图表。但是，除非这个原始人有一些电报学的知识，否则关于电线杆和电线，他就不会有或者至少不会有正确的观念。而图表最精确的心灵复制会使这个外行完全不懂它的意义，因此没有关于它的观念，即使他可能会逐一列出它的所有特性。事实是，一个观念在理智上不能由其结构来定义，而只能由其职能和用法来定义。在一个令人疑惑的情景中，或在一个未判定的问题上，能帮助我们通过考虑一种可能的解答而形成一个判断，并且推出一个结论的东西，都是观念，其它任何东西都不是观念。它是概念，这是因为它在澄清一种困惑或使一些零零碎碎的东西协调一致的过程中所起的作用，而不是因为它的心理构成。

I 事物和意义

观念通常以产生理解而告终，结果事件或事物获得了意义。一个理解的东西，一个有意义的东西，既不同于这样一种观念，即一种令人疑惑的依然无所属的意义，又不同于一个纯粹没有理性的物理的东西。我能在黑暗中撞上某个东西并且被撞伤，却丝毫不懂这东西是什么。到这时为止，它只是一个东西，是这样或那样的东西。如果我有了灯，调查研究一番，我会知道这个东西是一个凳子，或一个煤球炉，或一块劈柴。现在它是一个已知的物体，一个理解的东西，一个有意义的东西——这三者都是同义表达。

理解就是把握意义。如果一个人突然走进你的屋子，叫道"彼得"，可能有各种各样的选择。如果你不懂英语，这不过是一种起物理刺激作用的声响。但是这声响不是一个理性物体；它没有理性价值。它是刚刚被说出的纯粹没有理性的东西。首先，如果这叫声是通常送早报的伴随物，这声音就有意义，有理性内容；你将理解

它。第二，或者如果你在焦急地等待接收某份重要文件，你可能会以为这叫声意味着宣布它的到来。第三，如果你懂英语，但是你的习惯和期待都没有使你联想到情景，那么有意义的是这个词，而不是整个事件。于是你感到困惑，你被促使着思考、搜寻对这种表面上无意义的现象的某种解释。如果你发现某种东西说明这种表现的原因，它就得到意义；你终于理解了它。作为聪明的人，我们预先假定意义存在，而意义不存在是反常现象。因此，如果结果会变成这个人仅仅是要告诉你人行道上有一片碎纸，或这片纸存在于宇宙的某个地方，你就会认为他是个疯子，或者你受到一个愚蠢的玩笑的愚弄。把握一事物或一事件或一个情景的意义，就是看它与其它事物的联系，即：注意它如何起作用，由它产生什么结果，它是由什么引起的，能够把它用于什么。相比之下，我们称之为没有理性的东西，即对我们来说没有意义的东西，就是其关系没有得到把握的东西。

既然所有认知活动，包括所有科学探究都旨在赋予事物或事件以意义——旨在理解它们，那么认知活动总是通过使探究的事物摆脱其孤立性而进行的，不断探索直到发现该事物是某个更大整体的一个相关部分。这样，把一块岩石归于已知在一定条件下形成的沉积层一类，以此可以理解这块岩石；或者把天空突然出现的一道亮光认同为哈雷彗星的返回，以此可以理解这道亮光。假定这块岩石上有特殊的条纹，可以把这些条纹作为奇异现象进行纯美学的观察。但是它们可能引起人们的探究。如果这样，由此而来的调查研究将以消除这些条纹的表面上孤立的、毫无联系的现象为目的。最后，它们被解释为冰河时期的刮痕。它们再不是孤立的，它们与地球史上过去的一个时期联系起来，在这个时期，缓慢移动的巨大冰块裹夹粗砂和岩石流入现在气候温和的地区，这些粗砂和岩石落在其它已有固定位置的岩石之上并且把它们刮

仿。

两种理解方式的相互作用。在这些举例说明中列举了两类对意义的把握。当理解了英语时，这个人立即把握了“纸”的意义。然而他可能没有看到这整个表现的任何意义或含义。同样，这个人把看到的这个物体等同为一块石头；关于它没有隐密，没有神秘，没有困惑，但是他不理解它上面的条纹。这些条纹有某种意义，但这是什么意义呢？在一种情况下，由于熟悉的了解，这个事物和它的意义在某种程度上是一体；在另一种情况下，这个事物和它的意义至少暂时是分开的，为了理解这个事物就必须探索意义。在一种情况下，理解是直接的，迅速的，立即的；在另一种情况下，理解是迂回的，延缓的。

大多数语言都有两类表达这两种理解方式的词；一类表示直接接受或把握意义，另一类表示迂回的了解，譬如：希腊文的γνῶναι和εἰδέναι；拉丁文的*noscere*和*scire*；德文的kennen和wissen；法文的connaître和savoir；还有英文的了解和知道，都被以为是同义词。① 现在，我们的理智生活是由这两类理解之间一种专门的相互作用组成的。所有判断，所有反思的推论，都预先假设了某种缺乏理解，在某种程度上缺少意义。我们进行反思，以便更完整和充分地掌握实际情况的意义。尽管如此，某种东西必然已经被理解。心灵必然具备它已经掌握的某种意义，否则思维是不可能的。我们进行思维，以便把握意义。但是尽管如此，知识的所有延伸都使我们意识到盲点和暗点，而在知识少的时候，这些盲点和暗点似乎一直是显然的和自然的。将一个科学家送入一个新地区，他就会发现许多他不理解的东西，而当地土著或庄稼人却完全清

① 詹姆斯：《心理学原理》。知道和知道某事也许是更严格的同义词，比较“我知道他”和“我知道他回家了”。前者简单地表达了一个事实；对于后者，可能需要并且提供证据。[参见《西方世界名著》，第53卷，第144页。——编者]

楚在这些直接显然的意义之外的任何意义。一些被带到大城市的印第安人看到桥梁、空中吊车和电话时依然很迟钝，但是看到工人爬上电线杆修理电线时却很着迷。意义存储的增加使我们意识到新问题，而只有通过新的困惑转变为已经熟悉和明白的东西，我们才能理解或解决这些问题。这是知识持续不断的螺旋形运动。

理性进步，有规律的运动。我们在真正的知识方面取得的进步总是一部分在于在以前被当作清楚的、显然的、不言而喻的事物中发现某些未被理解的东西，一部分在于用直接把握的意义作工具来掌握含糊和可疑的意义。任何对象都不是如此熟悉，如此显然，如此普通，以致它不会在一个新情景中出乎意料地表现出问题，因而引起反思来理解它。任何对象或原理都不是如此奇怪，如此特殊或模糊，以致直到它的意义变得为人熟悉——一见就不加反思地被接受——时才对它进行详细研究。我们可以逐渐看到、感知到、认识到、把握、抓住和掌握原理、规律、抽象真理——即直接地理解它们的意义。如上所述，我们的理智进步在于一种——带有间接的、中介的理解(从技术的角度，叫作 *com*prehension)的——直接理解(从技术的角度，叫作*ap*prehension)的律动。

Ⅱ 事物获得意义的过程

与直接理解相联系而产生的第一个问题是如何建立直接认识到的意义的存储。我们如何学会把看到的东西看作一种情景的重要部分，或看作当然的，具有专门的意义呢？我们回答这个问题的主要困难在于从熟悉的东西学习知识是很熟练的。思维固然能够改变完全成型以致成为根深蒂固的无意识的习惯，但是它探究未探索的领域却更为容易。我们迅速直接地了解椅子、桌子、书籍、树木、马、云、星、雨，因而很难认识到这些对象曾经仅仅是没有理性的东西，对于我们的理解十分陌生，就像如果我们现在突然听到

乔克托语的声音，也会感到十分陌生一样。

价值整体先于理解。詹姆斯先生有一段常常被人引用的话。他说："幼儿一旦受到眼睛、耳朵、鼻子、皮肤和内脏的困扰，就感到烂糟糟、乱哄哄，一片混乱。"① 詹姆斯先生是在说一个被当作整体的幼儿世界；然而这种描述同样适用于任何新事物打动成年人的方式，只要事物确实是新的和陌生的。对于传统的"进入陌生阁楼的猫"(cat in a strange garret)来说，所有东西都是模糊和混淆的；标明事物，从而使它们相互分开的通常标记不见了。我们不懂的外语似乎总是发音吐字模模糊糊的东西，说不清楚的东西，在它们中间不可能固定一组明确的清晰的单音节化的声音。例如农村人在城市拥挤的大街上，没出过海的人到了海上，一个不懂体育的人在一场复杂的比赛高手之间的竞争中，都会出现这样的情况。把一个没有经验的人安排到一个工厂里，一开始那里的工作在他看来毫无意义，毫无头绪。俗话说，来访的外国人看本国人谁都一样。对于一群羊，一个外人只会感到大小或颜色方面的大致差异，而牧羊人却对每只羊的特点了如指掌。扩展的模糊不清的东西和毫无章法的变化标志着我们不理解的东西的特征。因此，获得事物的意义的问题，或者（用另一种方式说）形成简单了解的习惯的问题，就是把意义的(a)明确性或区别和(b)一致性、协调性、恒定性或稳定性引入含混和变化不定的事物之中的问题。

实践反应澄清含混。获得意义的明确性和一致性主要来自实践活动。小孩滚动一个物体，就使人们感到它的圆的性质；拍它，表现出它的弹性；举它，就使重量成为它显著的独特因素。不是通过感官，而是借助反应，反应的调整，印象才得到一种有别于引起不同反应的性质的特征。例如，儿童了解颜色的差别通常十分缓

① 《心理学原理》，参见《西方世界名著》第53卷，第318页。

慢。一些在成人看来十分显眼，因而不可能注意不到的差别，却很难被小孩认识到和回想起来。毫无疑问，并非所有人都感到颜色是一样的，但是对构成差异的东西却没有理性的承认。物体的红色或绿色或蓝色，并不引起一种足以专门突出或区别这种颜色特性的反应。然而，有一定特征的习惯反应却逐渐与一定的事物联系起来；例如，白色成为小孩表示喜爱的牛奶和糖的标志；蓝色成为小孩喜欢穿的服装的标志等等；而且这些不同的反应有助于使颜色性质从其它那些埋没颜色性质的事物中表现出来。

再举一个例子。我们不难把耙、锄、犁、铲和锹区别开。它们各自均有与自己联系在一起的使用和职能特征。然而，一个学植物学或学化学的学生却可能很难回忆起锯齿状和牙齿状的，卵形的和倒卵形的树叶形状和边缘之间的区别，或高价酸和低价酸之间的区别。是有一些区别；但是什么区别呢？或者，他知道是什么区别；但是哪个是哪个呢？形状、尺度、颜色和部分安排方面的变化与特征的独特性的关系比我们可能会认为的要小得多，而事物及其部分的使用、目的和作用与特征的独特性的关系比我们可能会认为的要大得多。使我们误入歧途的是，形状、尺度、颜色等等的性质现在十分独特，以致我们没有看到问题恰恰在于要说明它们最初获得自己明确性和显著性的方式。只要我们被动地坐在物体前，它们就不会从淹没它们的那一片含混模糊的东西中显露出来。声音的音高和强度方面的差异使人们产生不同的感觉，但是只有当我们对它们采取不同的态度或专门做一些关于它们的事情时，才能从理智上掌握并记住它们含混的区别。

图画和语言的说明。儿童的图画进一步提供了具有相同原理的例证。透视画法并不存在，因为儿童的兴趣不在绘画表象，而在所表现的事物的价值；而且尽管透视画法对于绘画表象至关重要，却不属于事物本身的特有效用和作用。画出的房子有透视的墙

壁，因为其内的房间、椅子、床和人是这个房子意义中的重要东西；烟囱总是在冒烟，否则为什么要有个烟囱呢？在圣诞节时，长袜子可能几乎画得和房子一样大，或者甚至大得只好放在房子外面——无论如何，是使用的价值尺度提供了它们特性的尺度。图画是这些价值的图示纪念品，而不是物理和感觉特性的公正记录。大多数人在学习绘画表象艺术时感到的主要困难之一是，习惯的效用和使用结果被如此深深地融入事物特征，以致实际上不可能随意排除它们。

通过声音获得意义，因此，声音就变成词，这也许是人们能够发现的对纯感官刺激获得意义的明确性和恒定性的方式和为了认识而使它们本身得到确定和相互联系起来的方式的最显著的说明。语言是一个特别好的例子，因为现在有数百个甚至几千个词的意义与物理性质非常准确地联系在一起，因而可以被直接理解。在词的情况中比在自然物体譬如桌子、椅子、扣子、树木、石头、山岗、花朵等等的情况中更容易认识到这种联系是逐渐地、非常艰难地获得的。因为在自然物体的情况中，似乎理性意义和自然事实的结合是从一开始就有的。现在这种结合似乎是强加给我们的，而不是通过主动探索而获得的。但是在词意的情况中，我们很容易看到，正是通过发出声音和注意由此产生的结果，通过聆听别人的声音和观察同时出现的活动，一个给定的声音最终变成一种意义的稳定承载者。

意义和情境。在词意的情况中，通过观察儿童，通过我们自己学习法语或德语的经验，我们意识到那些事件像声音一样，最初没有意义，通过使用获得意义，而且这种使用总是涉及情境。由于儿童刚刚学习理解和使用语言，情境主要是实物和行为情境。一个小孩把帽子与他出门时把某个东西戴在头上联系在一起；把抽屉与从桌子中拉出某个东西联系在一起，等等。由于以实物做出行

为的情境直接出现，因而单词获得确切的意义，一如完整的句子对大人有确切的意义。其它一些最初通过明显的行为活动情境中的使用而获得意义的词逐渐变得能够替代情境，因此心灵能够脱离事物和行为的情境。用句子说话显然标志着语言方面的长进。但是更重要的是，它表明一个人取得巨大的理智进步。他现在能够通过把一些语词符号联系起来进行思维，而这些语词符号表示的东西是感觉不到的，而且不伴之以他自己的任何实际行为。当他理解其它语词符号的类似组合时，他就有一种新的能力，这种能力无限地扩展他没有这能力时那狭窄的个人经验。当他学会读书时，他觉得纸上的任意记号都获得意义，而且他掌握了重要工具，以此可以继续进一步扩展他的经验，以致包括其它在时间和空间上与他相距甚远的人所经验到的东西。

正像不久前指出的那样，下面的事实是不容易把握的：事物最初在我们的经验中没有意义，它们的意义是在具体情况中（譬如在声音的情况中），由于进入一种使用情境，由于给我们带来帮助和快乐（譬如食物、家具和服装），或者由于给我们带来伤害和痛苦（譬如越烧越近的大火、扎人的大头钉、没砸着钉子而砸了手指头的锤子）而获得的。

以夜空出现的一点亮光为例，并且把最初简单地看见它与一个经验丰富的天文学家关于识别它的广博知识进行比较。他把它确认为譬如说行星、小行星、卫星，或恒星——亦即其它某个星系的太阳。这些东西各自均有许多意义——距离、运动速度、化学构成，甚至人们在一大卷天文学著作中发现的所有东西。从简单的一点亮光变为一个极其重要的物体，这说明了产生获得意义的情况，而且我们理解或知道的所有东西的情况都是这样。这还说明通过语言、通过考虑一系列意义，通过推理，极大地推进了获得理解的能力（这与事物获得意义是一样的）。推理过程本身依赖于掌

握某种语言符号系统——因为我们不要忘记数学符号也是一种语言。

手段-结果关系及其教育意义。我们可以总结说，当事物用作产生结果的手段(或用作预防出现不希望的结果的手段)，或用作代表我们必须为之发现手段的结果时，它们就获得意义。手段-结果这种关系是所有理解的核心和中心。事物被理解为椅子、桌子、鞋、帽、食物的活动从"手段"方面说明了手段-结果关系。任何发明中都说明这种以"结果"或追求的结果方面开始的关系。爱迪生想到用电来制灯，于是他必须发现会造出灯的事物条件和关系——即制灯的手段。兰利和莱特兄弟先产生机器在空中飞行的想法，以此作为理想的目的，之后也获得相同结果。所有普通计划的情况都说明这一点。我们想到某种需要的和欲求的东西，然后我们必须找出制成它的材料和方法。每当我们必须解决这类问题时，事物就进入手段-结果关系，这样就带有附加的意义，恰如碳乌丝通过电灯的产生而获得一种新的意义。汽油过去几乎是废弃的副产品，而在内燃机发明之后，它却获得新的意义。

这一原理在教育中的意义几乎不言而喻。学校未能保证增进学生们的理解能力，这是一种普遍的教育结果，主要原因之一在于忽略了建立实现结果的手段的主动使用条件，即忽略了提供激发学生们创造性和独创性的方案，使他们能够为实现已经想到的结果提出目标，或发现手段。所有日常活动和所有外部命令下的活动都没能发展理解的能力，尽管它们促进了外部活动的技术。有过多所谓的"问题"，实际上是指派的任务，它们充其量只需要一种机械的反应和灵敏来应用固定的规则和操纵符号。简言之，只有在怀有一种欲想的结果，需要通过探究来发现实现它的手段，或者事物(包括像成熟了的经验那样的符号)在这样的条件下出现，即需要反思以便看出使用它们可以产生什么结果时，才有对于理解

的需要。

人们常常以为，当问题被存储在记忆中，能够根据要求再现时，问题就被理解了。我们讨论的最后结果是，除非被理解，否则任何东西都没有被真正认识。

理解：概念和定义

I 概念的性质

在上一章，我们从两种观点讨论意义，还提出意义的第三个方面。这一章我们将更彻底地考察这个方面。前面讨论的两个方面是：(1)作为可疑的，作为一种假设的可能性的意义；简言之，作为一种观念的意义(这种观念正像指出的那样，不是一种纯粹的心理情绪，而是一种处于被猜想而不是被接受的地位的对象或情景)，和(2)作为事物和事件属性的意义，在前面那一点上已说明，事物如何获得意义，意义如何最终与事物融为一体，以致我们不梦想把事物与它的意义分离。

它们是建立起来的意义，前面提出的意义的这个方面是这样一个事实：一个观念在被用来指导观察和行为之后，可能得到确认，因此获得一种代表自己的被接受的地位。以后，它不是被尝试性地和有条件地，而是被确信无疑地用作理解和解释尚不确定和令人困惑的事物的工具。这些建立起来的被当作可靠和有理由的意义，就是概念。它们是判断的工具，因为它们是参照的标准。它们可能最好被描述为“标准化的意义”。每一个熟悉并且本身得到完全理解以致能够用来判断其它事物的普通名词，都表达一个概念。桌子、石头、日落、草、动物、月亮等等，表示确实可靠事物的普通名词表从头到尾都是表达其意义的概念。我们看到一个貌似奇怪的物体；我们被告知这是某个民族使用的那种床。所考虑东西的

意义已不再是不熟悉的，对于我们来说，意义已经固定下来。

它们使我们能够概括。概念使我们能够把我们对一事物的理解概括和扩展到另一事物上，并且把它继续下去。如果我们知道“床”一般是什么意思，我们至少能够说明，这单个东西是哪一种或哪一类东西。由于概念代表整个一类或一批东西，它们显然极大地节省了我们的理智劳作。当然，我们有时对一物体的专门性质、对它那特有的东西、使它成为个体的东西特别感兴趣。但是为了实践的目的，常常知道它是哪种东西就够了；知道了这一事实，我们就能够发挥适于整个类的每个分子的思维和行为习惯。概念调动起一切与以前知道的大量情况相适宜的东西，这样就使思维从一门心思要发现这是什么解脱出来。

它们使我们的知识标准化。概念使我们的知识标准化。它们引入了稳定性，否则就会没有形式；它们引入了持久性，否则就会变化不定。如果在我们使用度量单位时，磅任意改变其重量，英尺任意改变其长度，那么称重和丈量显然会是没有意义的。说一块布有一码半宽，或者说一袋糖重 20 磅会有什么意义呢？参照的标准必须保持不变，才会起作用。概念意味着使一种意义稳定化，在不同的情景中保持不变。有时，当一些人讨论一个有争议的问题时，论证被混淆，争论者误入歧途，因为随着他们讨论，他们无意识地变换了他们用词的意义。反思和新发现固然可以改变一个旧概念的意义，一如人们可以从英尺-磅的度量系统变为公制系统。但是他们应该知道，他们要达到什么结果，他们还应该审慎地注意到，他们正在使用一种改变了的意义，否则，他们就会陷入绝望的混乱。

当一些人据说相互达成理解时，这意味着他们对于他们之间一直讨论的某件事或某个问题达成一致或解决。这一事实表明，标准化的和稳定的意义是有效交际的条件。当两个人说相互不懂

的语言时，如果有对于双方具有同一意义的手势，那么他们仍然能够达到某种程度的交际。尽管两个人经历不同，生活条件不同，意义对他们却有社会必要性。这种必要性确实是使意义标准化的主要力量之一。当意义在社会交往中被固定下来之后，一个人就能够保持自己思维活动的稳定，因为他的一些思想的所指保持不变；"椅子"总是意指相同的东西；"太阳"、"水"、"地球"等等也是如此。我们整个普通名词表上各个名词总是指相同的对象，尽管地点、时间和经验的其它条件不同。

它们帮助识别未知的东西，补充能感觉到存在的东西。如果以某种不同的方式阐述这个问题，概念或标准的意义就是(a)识别、(b)补充和(c)把一对象置于一系统内的工具。假定在天空中探测到迄今未见过的很小的一点光。除非有意义的存储可以为推理提供帮助，否则这点光对于感觉就会保持不变——仅仅是一点光。尽管它理智上导致某种结果，但这也可能仅仅是视神经的一种刺激。然而，如果有了在先前的经验中建立起来的意义存储，就可以在心中借助合适的概念对这点光着手分析。它表明是一颗小行星或彗星呢，还是一颗新形成的恒星呢，还是由某种宇宙碰撞或蜕变而形成的星云呢？这些概念各自都有特殊的与众不同的特征，于是进行详细而持久的探究来寻找它们。结果，我们会说，这点光就是一颗彗星。通过一种标准的意义，它的特征获得识别和稳定。这时就产生补充。所有已知的彗星性质都被加到这个特殊事物上，即使尚未观察到它们。过去的天文学家所获知的所有关于彗星轨道和结构的知识都变成用以解释这点光的有用的资本。最后，这颗彗星的意义本身不是孤立的；它是整个天文知识系统的一个相关部分。恒星、行星、卫星、星云、彗星、流星、宇宙尘——所有这些概念都有一定的相互关系和相互作用，当这点光被识别为意味着一颗彗星时，它立即被接受为这一庞大的信念王国的正式成员。

达尔文在自己的一个小传中说：在年轻时，他告诉地质学家西奇维克说，在一个砂砾矿发现了一个热带贝壳。对此，西奇维克说，一定是哪个人把它扔在那里的；他接着又说："但是如果它真是深埋在那里的，就会是地质学家的最大的不幸，因为它会推翻我们知道的所有关于中部地区表面沉积的知识"——因为这些沉积是冰河时期的。于是，达尔文接着说："当时我感到非常吃惊，西奇维克对于英国中部地区靠近地层表面的地方发现一个热带贝壳这一事实竟然并不感到高兴！过去还没有什么事情使我完全认识到，科学就在于对事实进行分类，以便从它们可以得出一般规律或结论。"这件事（当然它可能是从任何科学分支复制而来的）表明科学概念如何使所有概念使用中所涉及的系统化倾向变得明晰。

概念的教育意义。由此得出，不太可能过高地评价在教育中达到概念的重要性，就是说，不太可能过高地评价下述意义的重要性：它们是普通的，因为它们尽管有差异却可用于各种各样不同的情况；它们是恒定的，一致的或在它们所指的东西中自身同一的；它们是标准化的、已知的参照点，有了这些参照点，我们在陷入陌生和未知的情况时就知道该怎么办。

幼童当然不能获得和应用有比较成熟经验的人所使用的相同概念。但是在发展的每个阶段，为了起到教育作用，每节课最终都应该把一些印象和观念概念化。没有这种概念化或理智化，就不会获得任何能够加以引伸从而更好地理解新经验的东西。从教育上说，这种积存是有价值的东西。任何短暂的兴趣，无论多么吸引人和令人鼓舞，都不能补偿未能获得理智的积存而造成的损失。

然而，概念的这种重要性已经导致教育指导中的巨大错误。我们早期称为"逻辑的"错误使用的东西来源于这样的信念：以某种方式，可以把明确和普遍的意义或概念介绍给学生，并且让他们现成地吸收，这样促进迅速而有效率地了解知识。结果，由于未能观

察到对于概念的形成至关重要的条件，使大多数学生只知道口头公式。人们常常提出这样的概念，它们对于学生的理解和经验十分遥远，以致在它们那人为状态的表现下肯定要造成混淆。

实验学校在教育上反对任意填塞消化不了的材料。然而，这常常是对相反的另一个极端的一种反动。人们引入各种各样带有现实材料的有价值的经验和活动，但是却没有努力搞清楚，这些活动不同于愉快地度过时光，它们最终是要达到使它们成为有教育价值的东西——即达到对经验相当明确的理智化。这种理智化是一种既明确又普遍的观念的沉积。教育在其理智方面和获得来自一种经验到的东西的观念是同义的。随着经验不再存在，它使人们获得更多的意义，对某物更好的理解，一个更清楚的未来行为的计划和目的，简言之，它使人获得一种观念；如果不是这样，那么有经验又有什么用呢？关于教育，最重要的论题莫过于形成真正概念的方式问题。我们现在来考虑这个问题。

I 概念是如何产生的

概念不是通过从现成对象提取共同特性而形成的。在讨论这个问题时，从否定的方面开始，从关于概念产生方式的一些流行信念的错误特征开始，是方便的。概念不是以下述方式得出的：接受一些均已被完全理解并且意义明确的事物，然后把它们一点一点相互比较，直到排除所有不同的性质，保留所有东西共同的核心。概念的起源有时被描述成这样的，好像一个小孩以许多不同的特殊事物开始，譬如说，一些特定的狗：他自己的菲多，他邻居的卡罗，他表哥的特雷。看到所有这些不同的对象，他把它们分解成许多不同的性质，譬如说(a)颜色，(b)大小，(c)形状，(d)腿的数目，(e)毛的数量和质量，(f)吃的食物，等等；然后消除所有不同的性质(譬如颜色、大小、形状、毛)，保留一些它们共有的特性，譬如四

足的和驯养的。

概念从经验开始。事实上，这个小孩从他看见、听到和与之玩耍的某一条狗所得出的任何意义开始。他在这个对象身上有过期待一些独特的行为模式的经验，并且把这种期待引伸到随后的经验：在它们表现出来之前，他就期待它们。每当一个对象给他任何期待的借口时，他就采纳这种期望的态度。这样，他可以称猫为“小狗”，或称马为“大狗”。但是由于发现其它期待的行为特征和模式没有得到满足，他被迫从狗的意义抛弃一定的特征，对比之下，其它一些特性被挑选出来并且得到强调。随着他把这种狗的意义进一步用于其它动物，这种意义依然得到进一步明确和提炼。他不是从抽象出一种共同意义的许多现成的对象开始；无论他的旧经验会帮助他理解和处理什么结果，他都试图在每一个新经验中应用它们。

概念随着使用变得更加明确。这个小孩关于每一只单个的狗的观念并非在开始时就是清楚的和明确的，而且他自己那条狗的独特性质的全部特征，也并非被他感觉到。相反，只要菲多是他知道的唯一的一条狗，那么他最初关于菲多的观念就是含糊的、模糊的、动摇不定的（而如果菲多是他知道的唯一一个动物，则更是如此）。通过观察家猫，他逐渐地区别标志着它们各自特征的特殊性质。当他熟悉其它一些动物譬如马、猪等等时，属于狗的明确属性得到进一步区别。这样，甚至不与别的狗做许多比较，就逐渐建立起狗的概念。他意识到使他的菲多成为一条狗而不是一只猫、一匹马或任何其它动物的那些性质，恰恰在这种程度上，他有一个标准化的参照点，以此他在了解其它动物的词时对它们进行归类和分类。在整个过程中，他一直在试图使他在不同阶段的那些含糊或明确的观念适合所有与狗有些相似的动物，能应用时，就应用它，每当它不适用时，就会意识到差异。通过这些过程，他的观念

变得具体，稳定，并得到区别；它变成一个概念。

概念随着使用变得普遍。通过这些过程，一个含糊的、或多或少无形的观念获得普遍性。这就是说，概念不是因为其组成部分而是因为使用和应用才是普遍的。概念是由在分解一些个体之后依然保留下来的所有相似因素构成的，这种观点含有与概念来源于一种不可能的分析这样一种观点相应的思想。并非如此；在获得一种意义的时候，它是一个用于进一步理解其它事物的工具。因此，意义不仅被规定，而且被扩展了。普遍性在于适合理解新情况，而不在于一个概念的构成部分。作为共同剩余物而遗留下来的特性的聚集，即无数实物的*caput mortuum*(残渣)，将会仅仅是一种聚集，一份清单或总计，而不是一个普遍观念。一种经验所强调的、以后用来帮助理解其它一些经验的任何显著的特性，由于这种应用，至此都变成普遍的。

可以把以上所述与前面关于分析和综合的陈述加以比较。分析的结果使观念获得概念的稳固性和明确性，这样的分析仅仅是强调了为探讨某种不确定性提供线索的东西。如果一个小孩根据动物摆尾的方式识别远处看见的一条狗，那么这种以前可能从未有意识地选定的特殊性就变成显著的——它从含糊地埋没在整个物体之中被分析出来。这样的情况与化学或植物学领域科学探究者所进行的分析之间的唯一区别在于：后者对于一些线索十分警觉，这些线索将为最广泛可能的情况范围的可靠识别提供帮助；他想找到这样的标记，即使一个对象在非常奇特的情况下以隐蔽和伪装的形式表现出来，他也能够凭借这些标记证实它是一种或一类最明确的对象。选择出来的特性是心中已经清楚的，因而不过是从其它同样明确的特性中分离出来的，这种观点是本末倒置的。使得一种特性得到它以前从未有过的独特性的，是作为证据或线索的选择。

正像分析使意义成为独特的一样，综合是使一个观念得到扩展和普遍性的活动。综合与分析是相关的。任何性质一旦得到明确的区别并且获得自己专门的意义，心灵立即在周围寻找其它可以应用这种意义的情况。随着意义的应用，一些以前意义分离的情况变得意义相似和同一。它们现在属于同类事物。即使是个小孩，一旦他掌握了一个词的意义，他就会试图找机会使用它；如果他得到一个圆柱体的观念，他就会在烟囱、圆木等等之中看到圆柱体。原则上，这与在关于牛顿心中引力观念的起源这个故事中牛顿的心理过程并没有什么不同。当得到由苹果落地而联想到的观念，他立即凭想象把它延伸到月亮，好像月亮也是要落向地球的东西，然后延伸到与太阳相联系的行星的运动，延伸到海洋潮汐的运动，等等。随着在某一种情况下区别出来、得以明确的观念被应用到其它事件，人们以前确信的许许多多相互毫无联系的现象被合并成一个一致的系统。换言之，有一种广博的综合。

然而，正像刚刚表明的那样，若把综合的观念限于牛顿的概括这样的重要情况，则是极其错误的。相反，当任何人把任何意义从一个对象引伸到另一个似乎以前是不同种类的对象时，就出现综合。当一个男孩子把水注入他过去认为是空瓶子的东西里时发出的汩汩声响与空气的存在和压力联系起来时，当他学习联系同样的事实来解释吮吸水的声音和船的航行声音时，就是综合。当诸如白云、草地、小溪和岩石这样不同的事物本身被放在一起而构成一幅图画时，就是综合。铁、锡和水银尽管各自不同，但是当它们被看作是同类东西时，就是综合。

Ⅱ 意义的定义和组织

含糊性的有害结果。一个根本不能理解的人至少不会产生误解。但是借助推论和解释，借助判断相互联系的事物意谓什么而

获得知识的人，却总是面临着曲解、误解、误会——有差错的理解——的危险。曲解和误会的一种永久根源是意义的不确定性。由于意义的模糊，我们误解别人、事物和我们自己；由于歧义，我们歪曲和曲解意义。故意歪曲意义可以被看作是胡说；错误的意义，如果是明确的，可以得到彻底探究和消除。但是，含糊的意义过于凝结，不能提供分析的质料，过于粘乎，不能为其它信念提供支持。它们逃避检验和责任。含糊性掩盖着把各种不同的意义无意识地混为一体，很容易使一种意义替换另一种意义，而且含糊性掩饰了未能有任何精确的意义。它是原始的逻辑罪恶——产生最坏的理智推论的根源。完全消除不确定性是不可能的；降低它的程度和削弱它的能量需要真诚和精力。

作为内涵和外延的意义。为了清晰或明白，意义必须始终是分离的，单独的，独立的，也可以说是同质的。表示任何这样个体化的意义的技术名称是内涵。达到这样的意义单位和在达到时阐述它们的过程是定义。"人"、"河"、"诚实"、"最高法庭"这些词的内涵是专门和特有地附属于这些词的意义。这种意义是在这些意义单位的定义中阐明的。

检验意义的独特性在于成功地划分一组事物的界线，可以以这组事物为例说明别组事物的意义，尤其是那些几乎传达类似意义的对象。河的意义（或特征）必须用来表示罗讷河、莱茵河、密西西比河、哈得孙河、沃巴什河，尽管这些河地理位置不同，长度不同，水质不同；而且河的意义一定不能使人联想到海洋、池塘或溪流。用意义来划分许多不同存在物的界线，并把它们归类，就构成了它的外延。

正像意义表明内涵一样，划分（或相反的过程，分类）阐明外延。内涵和外延，定义和划分，显然是相互关联的；以前面用过的语言表示，内涵是作为识别特殊事物的原则的意义；外延是对得到

识别和区别的特殊事物的归类。作为外延，意义若是不指向某个对象或某类对象，就会是完全不着边际或不实际的；而对象若不是在从它们联想到并且始终以它们为例说明的特有意义的基础上结合成群或类，那么在理智上似乎就会像在空中一样，是孤立的和独立的。

定义和划分一起使我们拥有明确的意义，而且还表明这些意义所指的那群对象，即表明那种事物及其各种子类。它们代表对意义的固定和组织。任何一类经验的意义被搞得清清楚楚，以致用作把这些相互联系的经验加以归类的原则，于是在这种程度上，这类特殊的事物就变成一门科学；就是说，定义和分类是一门科学的标志，它们不同于许多没有联系的混杂的情报，也不同于使连贯性引入我们的经验而我们却没有意识到它们在起作用的习惯。

三类定义。定义有三类：外延定义，说明定义，科学定义。在这三种定义中，第一种和第三种定义在逻辑上是重要的，而说明定义这一类作为中间步骤在社会和教育方面是重要的。

(a)外延定义。一个盲人绝不会对颜色和红色的意义有合适的理解；一个有视觉能力的人只要有一些得到明确表示的事物而且注意到它们的某些性质，就能获得这种知识。这种通过唤起对对象的某种态度来确定意义的方法可以叫作外延的或指示的。它需要所有感觉的性质——声音、味道、颜色——而且同样需要所有情感的和道德的性质。"诚实"、"同情"、"仇恨"的意义必须在个人直接经验中表现出来，它们的意义才能被把握。反对语言和书本训练的教育改革家总是采取要求诉诸个人经验的形式。无论人在知识、在科学训练方面多么先进，获得对一门新学科或一门旧学科的新方面的理解，必然总是由于直接地或想象地感受到了有关问题的存在。

(b) 说明定义。给定一定数量直接地或以外延方法划分出

来的意义，语言就成为一种可以建立富于想象的组合和变化的手段。对一个从未感受过一种颜色的人，可以把它定义为介乎绿色和蓝色之间；可以从猫族的已知成员中选择出一些性质，然后把这些性质与从其它对象中得出的尺寸和重量结合起来，以此来定义一只老虎（即：使关于老虎的观念更明确）。图解说明具有说明定义的性质；字典中给出的意义解释也具有说明定义的性质。接受人们更熟悉的意义并且把它们结合起来，这样，一个人所在的那个共同体所达到的意义存储就供他使用。但是这些定义本身是第二手的和约定俗成的；存在着一种危险，即不是激励人们根据自己的经验去努力，以自己的经验去说明和证实这些意义，而是根据权威接受这些定义，以此替代直接观察和实验。

（c）科学定义。甚至通俗定义也被用作对个体进行识别和分类的规则，但是这样识别和分类的目的主要是实际的和社会的，不是理智的。把鲸想象为鱼并不妨碍捕鲸者的成功，也不阻碍在看见一头鲸时认出它来，相反，把鲸不看作鱼，而看作哺乳动物，丝毫不损害这种实际结果，而且还提供了更有价值的科学识别和分类的原则。通俗定义选择某种相当明显的特性作分类线索。科学分类选择因果、生产和繁殖的条件作它们的独特材料。通俗定义使用的特性并不帮助我们理解为什么一个对象有其普通意义和性质；它们只是阐明它有这些意义和性质这一事实。因果和发生定义确定一个对象的构造方式，这种方式决定了它属于某一类对象。因果和发生定义基于这个对象的生产方式来解释为什么它属于这个类或有这些普通性质。

例如，过去如果问一个有丰富实际经验的外行，金属是什么意思，或者他怎么理解金属，他大概会以辨认任何给定的金属时和在这门技艺中有用的性质来回答。在他的定义中大概会包括平滑、坚硬、光泽，和光亮、体积小份量重，因为当我们看见和触摸特定的

东西时，这些特性使我们能够识别它们；大概还会包括能够锤打拽拉而不断裂、加热则软而遇冷则硬、保持给定的形状和形式，以及抗压抗腐这些有用的属性——无论是否使用了“可锻造的”或“可熔化的”这样的术语。如今，科学的概念不使用这类特性，甚至也不补充说明它们，而是在另一种基础上确定意义。现在关于金属的定义大约是这样的：金属意谓任何与氧气结合起来形成一种基础的化学元素，即与酸结合起来形成盐的化合物。这一科学定义不是基于直接感知的性质，也不是基于直接有用的属性，而是按某些事物相互因果联系的方式建立起来的；即它指一种关系。正像化学概念越来越变成那些构成其它实体的相互作用的关系的概念一样，物理概念越来越表达操作关系；数学概念越来越表达从属（函数关系）和组合次序；生物概念越来越表达由各种环境的调整而影响的遗传变异的关系；如此等等，整个科学领域都是这样。简言之，我们的概念在这样的程度上达到最明确的个体性和一般性（或可应用性），即它们表明事物如何相互依赖或相互影响，而不是以统计学的方式表达对象具有的性质。一个科学概念系统的理想是要获得从任何事实和意义转变到任何其它事实和意义的连续性、自由性和灵活性；这一要求在下面的程度上得到满足，即我们把握使一些事物在一个不断变化的过程中结合在一起的动态联系——一条使我们洞见生产或生长模式的原则。

系统方法：数据和证据的控制

I　审慎检验事实和观念的方法

判断、理解、概念都是反思过程的构成部分，在这一反思过程中，令人困惑、迷惑的未解决的情景被转变为一致的、清晰的和确定的或解决的情景。在讨论判断、理解和概念时，我们原则上没有

引入任何新东西，但是详细阐述了在这三种……得到相当详细分析的情况下举例说明的东西〔见“反思的思维的分析”一章〕。现在我们要回到最初的说明，利用我们已得到的新增加的知识，来讨论在受到技术性和复杂的控制时反思活动的方法。我们看到……反思是一种活动，在这种活动中，通过连续不断地相互作用，一方面得出事实，另一方面得出意义。各个新发现的事实都发展、检验和修正观念，而每个新观念和一个观念的新的细小差异都导致进一步的探究，这种探究又揭示新的事实，因而修正我们对以前观察的事实的理解。

我们现在进行的讨论相应地有两个方面。一方面涉及方法，因为方法在收集和检验形成证据的数据中起作用，而推理必须依据这证据才得到恰当的支持——即涉及控制观察和记忆的方法，而这观察和记忆提供进行推理所依据的事实。另一方面涉及方法的形成和发展，因为在形成用来解释数据、解决问题、精心构造和应用概念的观念过程中，方法在起作用。正像我们看到的那样，这两种作用相辅相成。改进了相关数据的选择和区别，则为应用过程中富有成果的观念和这些观念必须接受的检验提供了更好的线索。而观念的改进反过来又促进人们进行新的观察和收集新的数据。

系统化方法的需要。为了保证我们从一个事实到另一个事实，从事实到观念，再从观念回到将检验观念的事实的这种运行，需要有系统的方法。没有合适的方法，一个人可以说是抓住最先出现的事实；他不检查它们，看一看它们是不是真正的事实，或者，即使它们是真正的事实，它们与需要进行的推理是不是相关的。另一方面，我们喜欢匆忙接受我们想到的第一个答案，把它作为一个结论加以接受，而不进行检查和检验。我们也喜欢把一个观念概括得远远超出证据的支持。我们把它扩展到新的情况。却不仔细

研究，看一看这些情况是不是可能会极为不同，以致并不证实这种概括是合理的。在复杂的和概括的情况下，特别需要方法，以便保证我们免于犯这些错误。

有些相关的事实构成一个推出结论的基础，并且支持和检验这个结论。我们首先要举例说明发现这样的相关事实并且同时形成和使用一些观念来解释这些事实的方式。

一个人离家时房间是整齐的，回来时却发现房间里乱七八糟，东西丢得到处都是。他的脑子里自然会产生这样一个观念：盗窃也许是这种混乱的原因。他没有看见窃贼；窃贼的在场不是观察的事实；这是一个思想，一个观念。房间的状态是事实，是确实的，不言而喻的；窃贼的在场是一种可以解释这些事实的可能性。此外，这个人心中没有特定的窃贼。他房间的状态是感知到的，是特殊的，确切的——完全是事实上的；窃贼是推论出来的。但是想到的不是任何特殊的个人；仅仅是一类中某个不确定的、非特定的成员。

原初的事实，即最初观察到的房间，绝不证明盗窃这一事实。后来的猜测可能是正确的，但是缺乏确实能证明接受这种猜测是合理的证据。给定的整个"事实"容纳的东西有些过多，也有些过少。过多，这是因为其中有许多与推论不相关的、因而是逻辑上多余的特征。过少，这是因为表面上并未出现那些至关重要的考虑（如果它们被确定，那就会是决定性的）。因此就有必要动脑筋寻找是线索的那类事实。如果调查这个事件超出了是否有窃贼的判断，而达到谁是罪犯，应该如何发现罪犯和证明罪犯罪行的问题，那么需要广泛而细心地检验这例案件的事实方面，甚至会更加清楚。

观察以假设为指导时是有价值的。这种调查需要指导。如果纯粹盲目地进行，就会发现大量的事实，但是这些事实将是毫无联

系的，因而它们越多，就越加剧这个案件的困难。思维很有可能为大量和多样的事实所累。真正的问题是：在这个案件中，什么事实是证据？寻找提供证据的事实，最好用某种联想到的可能的意义作为探索事实的指导，尤其是作为这样的指导：它搜寻某个专门说明一种解释而排除所有其它解释的事实。因此这个人得到各种不同的假设。除盗窃外有可能家中某个人迫切需要找到某件东西，而且由于匆忙来不及把东西再收拾好。家里还有几个小孩，他们有时还会调皮捣蛋。这些猜测的可能性各个都得到某种程度的发展。如果是盗窃，或是大人匆忙，或是小孩的调皮捣蛋，就会有一些说明各个特殊原因的特征。如果是一例盗窃案，就会丢失一些贵重物品。以这种观念作指导，这个人再进行观察，不再看整个景象，而是有分析地参照与此有关的东西。他发现珠宝丢失了；他发现几件银器被扭得弯弯曲曲，像镀银的旧货一样遗留下来。除了盗窃，这些证据与任何假设都是不一致的。再进行观察，他发现一些证据，对它们最自然的解释是窗户被撬开——一个只是与窃贼行为相一致的事实。在任何普通情况下，这些证据都会充分证明窃贼的光临；如果这些条件非同寻常，那么只有继续进一步思考其它可能性和寻找其它借以检验这些可能性的作为证据的事实。这个例子选自日常生活。科学方法体现了与此同类的事物，只不过是以更复杂的方式，尤其是借助于为了进行数学演算而设计的工具和仪器进行的。

I 判断数据时方法的重要性

从上述可以看出，用来解释数据并把数据结合起来纳入一种一致的情景中的观念或假设是间接形成的。从根本上说，联想恰恰出现或者不出现，正像我们看到的那样，取决于当时文化和知识的状态；取决于个人的分辨能力、经验和天赋才能；取决于他最近

的活动；在某种程度上取决于机缘；因为有许多最富有成果的创造和发现几乎都是偶然发生的，尽管这些幸运的偶然事件只对那些特别有兴趣和有重要思想的人发生过，而对别人未发生过。但是无论联想是杰出的还是愚蠢的，它的最初发生不是直接控制的，而如果一个人有动脑筋的思维习惯，那么联想的获得和使用却是能够控制的。

基本的控制方法是上面举例说明中表明的那种方法。那个人面临着不得不进行思考直至得出结论的情况。他重新考虑、修正、扩展、分析这个案件的事实，使它们更加准确和明确。他努力把它们变成数据，恰恰要以此来检验头脑中出现的联想。就像在这个盗窃事件中一样，根据检查发现了与某种联想到的可能性不一致而与其它某种可能性相一致的特征，以此就会发生这种检验。如果那个特定的假设是正确的，那么这些特征正好是实际上应该存在的东西。最好当然是发现可以仅依据特殊的假设而出现的特征。实际上很少能发现这类证据，但是通过控制观察和收集数据的方法可以接近这种证据，这种方法在科学探究中是很起作用的。

观察和思维的相互关系。在这种情况下就会注意到，观察不是与思维对立的或者甚至独立于思维的活动。相反，动脑筋进行观察至少是思维的一半，另一半是准备接受并且详细分析大量假设。常常需要忽略一些极其引人注目的特征；需要揭示隐蔽的特征；需要强调并且澄清模糊的特征。

例如，请考虑一个内科医生如何作出诊断，如何作出解释。如果他受过科学训练，他就会暂不——推迟——下结论，这样他可以不在表面情况引导下作出仓促的判断。有些事实明显地呈现在他的观察面前，但是明显的东西在被看作是证据标志时，可能最使人误入歧途；作为证据的事实，实在的数据，可能只有在长期探索之后才表现出来，而这种探索涉及人工器械和一些技术，人们用这些

技术来表达被一大群专家发现是有用的方法。

一些引人注目的现象可能迫使人联想到伤寒，但是这个内科医生在极大地扩展他的数据范围并且使数据变得更为细致之前，避免做出结论，甚至避免对这个或那个结论表示丝毫的赞同。他不仅询问病人的感觉和病前行为，而且用他的各种手技（和为此目的而使用的工具）揭示病人完全没有意识到的大量事实。体温、呼吸和心脏跳动的状况被精确记录下来，它们不时的波动被准确地记录下来。直到做完这种从外部更广泛地收集数据，从内部更详细地检查细节的诊察之后，才进行推论。

科学方法的控制特征。总之，科学方法包括所有这样的过程：通过这些过程，数据的观察和积累得到控制，其目的在于促进用以解释的概念和理论的形成。这些方法的目的都在于选择在形成联想或观念的过程中应该予以强调和重视的准确的事实，尤其是这种选择性决定包括这样的活动：(1)通过分析而消除可能使人误入歧途和不相关的东西，(2) 通过收集和比较情况而强调重要的东西，(3)通过实验变化审慎地建立数据。

消除不相关的意义。(1)常言道，人们必须学习区别观察到的事实和基于它们的判断。从字面上理解，这样的建议无法落实；在每一个观察到的东西中，都有——如果确实有任何意义的话——意义与确确实实可以感觉到其存在的东西的某种合并，因而如果完全排除它，那么剩下的就会没有意义。A说："我看见了我哥哥。"然而，哥哥这个词包含一种不能用感官和身体观察到的关系；从身份上说，它是推论性的。如果A满足于说"我看见一个人"，那么分类的因素，理智参照的因素就不太复杂，但是依然存在。如果作为最后一着，A说"反正我看见了有颜色的对象"，则依然存在某种关系，尽管是更基本的和不确定的。理论上说，可能没有物体在那里，只是反常的神经刺激。尽管如此，把观察到的东西与推论的东

西区别开来，这种建议却是实际忠告。其可行的意义是，人们应该消除或排除那些已被经验表明最容易犯错误的推论。当然，这是相对的。在普通情况下，怀疑“我看见我哥哥”这一观察是没有道理的；把这一辨认归结为一种更基础的形式是迂腐的和无聊的。在其它情况下，A是否恰好看见了一个有颜色的东西，或者这种颜色是否归因于对视觉感官的刺激（像一拳之下“眼冒金星”）或归因于紊乱的循环，可能绝对是一个真正的问题。一般来说，有科学精神的人是这样的人：他知道他可能匆忙得出结论，而且这种仓促性有一部分是由于他自己一定的习惯，这些习惯使他把一定的意义塞进对眼前情景的理解，因此他必须注意防范由他的兴趣、习惯和流行的成见产生的错误。

这样，科学探究的技术存在于各种这样的过程之中：这些过程倾向于消除那种轻率地把一些意义“塞进理解”的习惯；科学探究的技术存在于旨在纯“客观地”不偏不倚地表现要被解释的数据的仪器中。通红的双颊通常意谓升高的体温；苍白意谓降低的体温。体温表自动记录了实际体温，因此检验了一些在给定的情况下可能会导致错误的习惯联系。所有观察工具——各种各样的仪器——都在帮助消除因习惯、偏见和一时执迷不悟而产生的或由风靡一时的现存理论所提供的意义的过程中起一部分科学作用。此外，照片、留声机、描波器、辐射仪、地震仪、体积描记器和类似的东西提供永久的记录，因而它们既可以被不同的人使用，也可以被同一个人在不同的心态下使用，即在不同的期望和支配信念的影响下使用。这样，（由于习惯，由于愿望，由于新近经验的后效而）形成的纯粹个人的偏见可能被大量消除。用普通的话讲，事实是客观地而不是主观地决定的。这样就制止了过早解释的倾向。

收集充分的例证。(2)另一个重要的控制方法在于案例或例证的增加。如果就判断价值而言，我不能确定一把粮食是否完全表示

或代表一整车粮食，我就从这车粮食的各个部分拿几把来进行比较。如果它们的质量是一致的，那么很好；如果它们的质量不一致，我们就试图得到足够的取样，从而使它们被完全混合起来的结果成为合理的评价基础。这一举例说明大致描述了科学方法的一个方面，即坚决主张进行大量观察，而不是根据一个或少数几个案例得出结论。

科学方法的这个方面在科学发展的某一阶段的确非常突出，因此它常常被看作是构成归纳。人们以为，所有关于事实的控制的推论都以收集和比较一些类似情况为基础。实际上，在某个单独情况下，这样的比较和收集情况在保证得到正确结论的过程中是一种次要的发展。如果一个人从一份粮食取样推论整车小麦的等级，这就是归纳，而且在一定条件下，即如果整体是完全混合的，这就是一个可靠的归纳。诉诸其它情况，仅仅是为了使一个联想到的推论变得更为谨慎，正确的概率性更大。同样，在前面已经提到的那个案例中导致盗窃观念的推理，盗窃的一般意义（或关系）所依据的特殊的东西，不过就是这样一个整体：它构成这个被检验案例的不同的项目和性质。如果这个案例表现出极大的模糊和困难，那么就可能不得不求助于检验一些类似的案例。但是这种比较不会把科学方法引入以前不具有科学特征的过程。它只会使推论变得更谨慎，更适宜。考察大量情况的目的在于促进人们对构成某单个情况推理基础的证据或重要特征做出选择。

在这些例子中，不相似像相似那样重要。相应地，在被检验的这些案例中，不相似点像相似点那样重要。没有对照，比较在逻辑上就没有什么作用。其它观察的或记忆的情况仅仅是重复眼下考察的这种情况。就推论的目的而言，我们在这种程度上的状况绝不比我们允许单一的原初事实支配一个结论更好。就各种各样的粮食取样来说，重要的是这一事实，即取样是不同的，至少就从整

车中获得这些取样的位置来说是不同的。如果不是因为这种差异，那么质的相似在控制推论时就会没有用处。① 如果我们现在努力使一个小孩考虑几种情况，以此来控制他关于种子发芽的结论，那么，如果所有这些情况的条件相互近似，就不会有什么收获。但是如果一粒种子埋在纯沙土里，另一粒种子埋在沃土里，还有一粒种子放在吸墨水纸上，而且如果各种情况都有两种条件，一种条件有湿度，另一种条件是没有湿度，那么这些不相似的因素趋于暴露出达到一个结论的重要的（或"本质的"）因素。简言之，除非观察者注意在条件允许下尽可能获得被观察的案例的差异，除非他细心地注意相似性，同样细心地注意不相似性，否则，他就没有办法确定他面前的数据所具有的证据力量。

另一种表明这种不相似性的重要性的方法是科学家对于反例的强调，即对那些似乎应该一致而实际上却不一致的情况的强调。反常的东西、例外情况、在许多方面一致但在某个关键点上不一致的东西是十分重要的，因此许多科学技术设备纯粹是为探测、记录、使人们牢记形成鲜明对照的情况而设计的。达尔文说，由于很容易忽略与最喜欢的概括相对立的情况，因此他养成一种习惯，不仅寻找相反的情况，而且记录下他注意到或想到的任何例外情况——因为不这样，它们几乎肯定要被忘掉。

条件的实验变化。(3)我们已经提到这种方法控制的因素，即这种只要是可行的，就是最重要的因素。理论上说，一个正确种类的取样情况将成为一个推论的基础，作用与一千个取样情况相同；但是正确种类的情况很少自发地出现。我们不得不寻找它们，而且我们可能不得不制造它们。如果我们怎么发现情况就怎么接受

① 用逻辑论文中使用的短语来说，所谓"一致性方法"（比较）和"差异"（对照）必须相辅相成，或者构成一种"联合方法"，以便具有逻辑用途。

它们——无论是一种情况还是许多种情况，那么它们包含许多与眼前问题不相关的东西，同时许多相关的东西也是模糊的，隐蔽的。实验的目的在于，在预先构想的计划的基础上，采取有规则的步骤，以此构造一种典型的、关键的情况，即这样形成的一种情况：它为揭示有关的困难提供明确的参照。正像已经阐述的那样，事实方面的所有方法都基于对观察和记忆条件的控制；实验就是对这些条件所能进行的最适宜的控制。我们试图使观察成为这样的：每一个进入观察的因素，以及观察活动的模式和量，可以很容易得到辨认。实验就是使观察成为开放的，明显的和精确的。

实验的三种优越性。这样的观察有很多优越性，而且显然优于我们仅仅期待发生一个事件或出现一个对象的那些（无论多么广泛的）观察。正像我们一般所经历的那样，实验克服了事实的(a)罕见性，(b)精巧性和细微性（或粗略性），以及(c)僵化的固定性所产生的缺陷。从杰文斯的《逻辑基础教材》中摘引的下面几段话表明了这些问题：

> 我们也许不得不等待几年或几百年，才会偶然遇到我们在实验室里随时都能够很容易制造出来的事实；而且对于大多数现在已知的化学物质和许多极其有用的产品，如果我们等待自然界自发地把它们呈现在我们眼前，那么它们很可能根本就不会被发现。

这段引文提到一些自然事实（甚至十分重要的自然事实）的稀有性或罕见性。这一节接着继续谈论许多现象的细微性，由于这种性质，这些现象逃脱了普通的经验：

> 电无疑在每一个物质粒子，也许在每一时刻起作用；甚至古人也只能注意它在天然磁石中、在打闪中、在北极光中，或在摩擦的磨石中的活动。但是在打闪时，电过于强烈和危险，而在其它情况下，电过于微弱，不能被正确理解。只有从普通

电机或电池组获得正规供电和制造强大的电磁体，电磁科学才能进步。电产生的大多数(如果不是全部)效果必然继续在自然界中，但是它们总的来说过于模糊，无法观察。

杰文斯接着探讨一个事实，即在普通的经验条件下，以固定和一直不变的方式把只有在变化的条件下看见才能够理解的现象表现出来。

例如，人们所看到的碳酸只是一种由碳燃烧而产生的气体；但是在受到高压和剧冷时，它就浓缩成液体，而且甚至还可以转变成一种和雪一样的固体。其它许多气体也以类似的方式被液化或固体化；而且有理由相信，只要温度和压力条件能够得到充分的改变，每一种物质都能够采取固体、液体和气体三种形态。相反，纯自然观察会使我们以为几乎所有物质都只固定在一种状态，而不能从固体转变为液体，从液体转变为气体。

若要把研究者在各个不同学科发展起来的、用于分析和重新阐述普通经验事实的一切方法都详细描述出来，会需要我们写出长篇多卷，因此我们可以避免那些变化不定的和常规的联想，可以以这样一种方式，在这样一种情况下(或情景中)获得事实，使得在遇到含糊而有限的解释时可以联想到精确而深远的解释。但是这些各种各样的归纳探究方法都考虑一个目标：间接地调整联想的职能或观念的形成；而且人们将看到，它们基本化归为刚刚描述过的三类选择和安排论题的某一种组合。

系统方法：推理和概念的控制

I 科学概念的价值

我们已经提请人们注意对观察和记忆的控制，以便选择和适

当地重视数据，因为证据取决于对大量标准化的意义或概念的掌握。如果在那个关于混乱的房间的案件中，那个人没有掌握有关盗窃、损害行为等等相当明确的概念，他在解释看到的情景时就会像一个小孩子那样不知所措。概念是理智的工具，通过它对感官知觉和回忆的材料产生影响，从而使模糊的东西得以澄清，使似乎冲突的东西条理化，并且使零零碎碎的东西统一起来。至于内科医生的诊断，人们甚至可以更明显地看到，他完全依赖他已经掌握的大量知识。谁都知道，我们以我们已经知道的或理智掌握的东西来认识。而且，"获得的理解"、"确立的和固定的意义"和"概念"是同义词。因此对它们的形成给予有条理的控制是必要的。

概念系统的基本重要性。前面我们探讨了形成概念的方式。现在我们必须考虑使概念得到一系列可靠发展的方法，即从一个概念有规则地导致另一个概念的方法。这里重要的是考虑概念之间关系的、系统的基本重要性。

就识别我们经验中常常重复出现的事件来说，一个概念即使不置于一个系统或相关的一群概念之中，可能也是出色的。这样，一个人能够识别出一个给定的四条腿动物是一条狗，即使"狗"这个概念不是构成动物学的那个概念系统的一部分。但是还有其它不可能用"狗"这个日常概念解决的动物的问题，一些需要一系列概念次序的问题：狼科、脊椎动物、哺乳动物，以及关于哺乳动物与鸟、爬行动物等的关系的知识。

使概念结合成一个整体的联系十分重要，我们用来表达前提和结论的相互关系的词表明了这一点。(1)前提被叫作理由、基础、根据，并且被说成是构成结论的基础，支持结论，为结论提供证据。(2)我们从前提"下降"到结论，并且反过来从结论"上升"到前提——恰如探索一条河，既可以从源头到海洋，也可以从海洋到源头。因此结论从其前提产生、流出或得出。(3)结论——正像这个

词本身所暗示的那样——完全封闭、关住、锁住前提中所阐述的各种不同因素。我们说前提"包含"结论，并且结论"包含"前提，由此表明我们意识到将推理的因素紧密结合在一起的包含和综合统一体。

通俗的概念，譬如狗这样的普通概念，基于完全明显的性质，即任何正常使用自己感官的人都能很容易感知到的性质。但是这些通俗的概念并不能使我们特别深入；它们被扩展或概括，以便包括一些外表不同的情况，不过风险极大。正是由于它们，才有称蝙蝠为"鸟"，称鲸为"鱼"这样的概括。它们不仅把我们引入歧途，而且它们非常缺乏科学中那些基本的、几乎平凡的概括——电子、原子、分子、质量、能量，等等。正是后面这类概念推进了发现、创造和对自然力量的控制。

数量概念的价值。自然科学的伟大胜利之一是通过以适合于观察和解释自然事件的形式发展数学概念而实现的。以数量和测量概念为例。从通俗概念的观点出发，我们可以用颜色这个概念把红、绿、蓝等等聚集在一起，以此把这样的性质统一起来。但是当我们使用震动速度的概念时，我们可以形成关于颜色的更严格更广泛的推论。这样我们可以把颜色现象与其它显然具有完全不同性质的事件(红外线和紫外线、放射现象、声音、电磁等等)联系起来。由于使用数量概念，我们可以不考虑那些划分事物的相互界线、因而抑制推论的性质差异。因此，如果我们把事实都看作是表现出精确的数量差异，我们就可以几乎没有限度地从一个事实过渡到另一个事实。

各科学中建立起来的独特的标准概念。不仅算术、代数、微积分等不同的数学分支，而且各科学分支，譬如地质学、动物学、化学、物理学、天文学等，都旨在建立自己一套专门化的概念，这些概念是理解被归入各领域的现象的关键。这样就为每一个典型分支

的论题提供了一套意义和原则，这些意义和原则十分紧密地结合在一起，因而根据确定的条件，一种意义就包含另一种意义，而在其它某些条件下，这种意义又包含其它某种意义，等等。这样就可以替换等价的意义，不借助专门的观察，推理就能描述出任何联想到的原则将产生的非常深远的结果。定义、一般公式和分类是将意义固定下来并且对它进行详细阐述的方法。它们本身不是结果——像它们甚至在初等教育中常常被看作的那样，它们是促进理解的工具，是说明模糊的东西和解释令人费解的东西的辅助手段。此外，一个概念尽管以它第一次出现的形式无法适用，却可能隐含着很容易适用的意义——就像利用重量和空气有重量这一事实的涵义来解释水或水银在一个真空器皿中的上升一样。而且，虽然最初概念的应用可能非常有限，但是，如果推理描述的隐含的观念比原初的观念具有更广泛的应用范围，那么能量将被保存下来。

概念游戏。对于专家来说，概念意义成了它们自己的一个论题。发展概念意义的相互依赖、蕴涵的逻辑关系，丝毫不涉及概念意义对实际存在的直接或者甚至隐蔽的应用，这在理智上令人感到满意。例如，对于训练有素的数学家来说，迷人的东西莫过于对概念关系进行彻底研究，通过发现其中意想不到的关系，让它们发展成为一个和谐的系统，仔细思考这个系统使人得到极大的美的满足。这里存在着观念游戏这样的东西。

这种运动形式可能变得比玩东西的游戏更引人入胜。保险地说，在任何科学或哲学领域中，还没有哪个人是作为这样一个思想家而变得闻名遐迩的；为了观念的缘故，他对观念的关系没有专门的兴趣。许多儿童玩观念游戏（如果这些观念在他们理解的范围内）的能力大大超出人们通常相信的程度。外界强迫造成的压抑消弱了这种能力，并且常常将本来对把一些意义相互联系起来的

兴趣和突然想到一些出乎意料的结合的乐趣变为隐匿起来的梦幻和空中楼阁。创造性工作（譬如写作、绘画或任何艺术）的巨大价值之一是：它促进了意义关系的建设性的应用，尽管是无意识的。

最终检验概念的需要。尽管概念能够不涉及直接观察而发展，尽管养成探索它们作为正当的观念或意义的相互联系的习惯对于科学的发展、对于个人博深的理性修养是必不可少的，最终检验却在于经验观察所提供的数据。通过推理而进行的详细分析，可以使一个联想到的观念变得非常丰富，非常有道理，但是不能确定这个观念的有效性。只有（以收集或实验的方法）观察到在细节上毫无例外地与理论结果一致的事实以后，我们才有理由把这个合理的结论当作对实际事物有效的结论加以接受。简言之，如果是一个完整的思维活动，那么不仅必须从具体观察领域开始，而且也必须在具体观察领域里结束。所有演绎过程最大的教育价值都是依据它们变成创造和发展新经验的工作手段所达到的程度来衡量的。

I 对教育的重要应用：特有的不适用

如果与训练和学习联系起来加以考虑，就可以确证前面提出的一些论点。我们要回到前面关于事实和意义，观察和概念的相关特征的陈述。因为教育中关于概念、定义和概括的大多数错误都是由于错误地分离事实和意义而产生的。在这种分离中，“事实”变成一种未消化的、机械的、主要是语词上的、所谓的“信息”负担，而观念变得与经验的对象和活动极其遥远，结果成为空洞的。它们自身没有成为帮助理解的工具，却变成某种不可理解的神秘的东西，由于某种无法解释的原因，这种东西经常出没于课堂，而不出现于其它任何地方。

事实与意义的分离。在一些学校科目中，在许多课题和课文中，学生陷入繁文缛节。他们的心里塞满了根据传闻或权威而接受的毫无联系的零碎东西。如果观察的东西作为孤立的东西呆在那里，没有人试图把它与它有什么用途、它是如何产生的、它代表什么联系起来，以此来解释它，那么学生甚至可能从观察中被吸引到所谓的"实物教学"中来。用关于事实和规律的陈述充塞记忆，然后希望以后在生活中由于某种魔力，心灵会发现它们的用法，这是不够的。如果仅仅被记忆，那么即使是普通原则，也和纯特殊事实处在相同水平上。由于这些原则不是用来理解实际对象或事件，也不是用来通过它们意味的东西而产生其它概念意义，它们对于记忆（错误地称之为学习）它们的心灵来说，仅仅是任意的信息项目。

不仅在初等教育的实物教学中，而且在高等教育的试验课训练中，科目也常常是这样进行的，以致学生们"只见树木，不见森林"。事物及其性质得到零星的、详尽的讲解，而它们所代表或意谓的更一般的特征却不被提及。在实验室里，学生对操作过程全神贯注，不考虑这样做的原因，从而认识不到它们提供合适的方法予以解决的典型问题。只有演绎或推理才揭示和强调连续的关系，并且只有当考虑关系时，学习才不变成杂七杂八的废品袋。

未能继续推理。再者，关于一个包含零碎事实作其诸部分的整体，心灵可以匆忙得出一个含糊的概念，同时不试图去认识它们是如何作为这个整体的部分联系在一起的。正像我们所说，学生感到历史或地理课的事实"以一般的方式"如此这般地联系在一起；但是"以一般的方式"在这里只代表"以含糊的方式"，以某种方式，并没有明确地承认实际上是以什么方式。

也许有人会鼓励学生基于特定的事实形成一个一般看法，即这些事实如何相互联系的概念，但是没有人会努力使学生进一步

探讨这个看法，对它进行详细分析，看它与眼前这一情况和类似情况到底有什么关系。归纳推论，猜测，是由学生作出的；如果它恰巧是正确的，立即会被老师接受；或者，如果它是错误的，它就被拒绝。如果观念得到任何扩充，那么这很可能是由老师贯彻的，因此老师承担其理性发展的责任。但是，一个完全的、完整的思维活动要求作出联想（猜测）的这个人也应该有责任推论出它对眼前问题的关系，有责任发挥这种联想，使它至少足以表明和说明它是如何适用于这种情况的专门数据的。当课堂问答不在于简单地检验学生表现某种形式的技能或重复根据权威而接受的事实和原则的能力时，教师常常走向另一个极端；而且在唤起学生们自发的反思、他们对于问题的猜测或想法之后，教师仅仅是接受它们或者拒绝它们，并且自以为有责任对它们进行详尽说明。这样就激发了联想和解释的功能，但这不是有指导的和训练的。联想得到刺激，但是并没有继续下去达到那个对于完成它是十分必要的推理阶段。

在其它科目和课题中，推理阶段是孤立的，而且被看作好像本身是完整的。这种错误的分离可以在借助一般理智过程的开始或结束这两点中任意一点（和两点）表现出来。

以演绎开始的演绎分离。从定义、规则、一般原理、分类和类似的东西开始，是第一种错误的共同形式。这个方法始终是所有教育改革家一致攻击的对象，因此对它不必进一步详细讨论，只要指出一点就够了，即这个错误在逻辑上是由于企图引入演绎的考虑，而没有首先了解造成需要定义和概括的特定事实。不幸的是，教育改革家的反对意见有时走得太远，反而有些张冠李戴。他们常常发表长篇大论，激烈反对所有定义、所有系统化、所有一般原则的使用，而不是限于指出，若不是由于熟悉具体经验而专门促成了这些定义、系统和原则，它们就是无用的和呆板的。此外，如果是为了引起人们的注意而不是结束人们的探究，那么可以在开始

时专门截了当地陈述一条一般原则。

概念与新观察方向的分离。另一方面，每当不能通过应用于新的具体情况来确定和检验一般推理过程的结果时，就发现有一般观念的分离。合理的方法的终点在于用合理的方法吸收和理解个别情况。没有哪一个人在能够应用一条一般原则掌握新情况（如果它们是新的，那么它们在表现形式上与用来达到概括的情况不同）之前就完全理解这条一般原则——无论他能够多么充分地证明它，丝毫也不能重复它。学生和老师常常满足于一系列多少有些马马虎虎的例子和说明，而且学生不必把自己表述出来的原则继续进一步用于自己亲身经验的其它情况。在这种程度上，这条原则是呆滞和僵死的；它不进入新的事实或观念。

未能提供实验。这个论题换个说法，就是每个完整的反思探究活动都是为实验做准备——为通过用联想到和已接受的原则积极构造产生新性质的新情况来检验这些原则做准备。我们的学校极为缓慢地适应着科学方法的普遍进展。从科学的方面已经证明，只有在使用某种形式的实验方法的地方，有效和完整的思维才是可能的。一些高等学府、学院和高中已经表明，人们对这一原理已经有所承认。但是在基础教育中，大多数人依然以为，学生自然的观察范围，辅助以从道听途说而接受的东西，足以适合智力发展。当然，在上述名义下引进实验室是不必要的，保证有精密仪器更是不必要的；但是整个人类科学的历史表明，除非为进行实际上改善物质条件的各种活动做好充分的准备，否则就不存在完整的心灵活动的条件，而且，被动观察的、不被操作的图书、照片，甚至实物，并不提供所需要的准备。

我们已经涉及了与此对应的错误。在一些“进步的学校”中，频繁的外在活动，即使有些随意和毫无联系的特征，仍被看作好像是实验一样。事实上，每个真正的实验都涉及这样一个问题，即必

须有所发现，而且这里明显的公开的活动必须由一个作为工作假设的观念为指导，以便使活动有目的和方向。

未能总结最后成就。在这样的学校中，还有一种忽视需要不断总结经验的倾向，即忽略了回顾做过的事情和发现的东西，因而没能表述最后的结果，这样就未能有意识地清理糟粕，消除所有不支持结果的材料和行为。正因为不应该在一开始就出现过于明确的表述和组织，因此更有必要到了一定阶段就把持续的经验过程停下来，全面检验一直进行的情况，保证总结其最后成就。否则，就会养成松散杂乱的习惯。

活动和思维训练

在这一章，我们将把前面各章节中已经提出的关于思维活动的关系的一些看法汇集起来，进一步加以考察。我们将按照人类成长的发展顺序，尽管不十分严格。

I 早期活动阶段

"这个孩子在想什么？"看到一个婴儿，常常会引起这样一个问题："你以为他在想什么？"这个问题实质上是无法详细回答的；但是，我们实质上可能确知婴儿的主要兴趣。他的首要问题是控制自己的身体，这是他保证舒适而有效的调整，从而适应周围环境，包括自然和社会环境的工具。几乎每一件事情，小孩都必须学着做：看、听、够、抓、平衡身体、爬、走，等等。即使人类确实比低级的动物作出更本能的反应，人本能的倾向也确实更不完善，这些倾向在和理智结合起来并且得到理智的指导以前，大部分也确实没有什么用。一只刚刚出壳的雏鸡，试不了几下，就会用嘴啄食，而且今后一直这样。这包括复杂的眼脑配合。一个婴儿甚至直到几个

月以后才开始明确地去够眼睛看见的东西，而且甚至这时仍然需要几个星期的练习，他才能学会调整自己，以便既不够过头，也不够不着。小孩可能确实不是要抓月亮，但是他确实需要许多练习，才能说明一个实物是不是在伸手可及的范围之内。对来自眼睛的刺激作出反应，本能地把胳膊伸出去，而且这种倾向是准确而迅速地够和抓这种能力的起源；但是尽管如此，最终的控制仍然要求观察和选择成功的运动，并且鉴于一种结果来安排它们。这些有意识选择和安排的活动构成思维活动，尽管是一种初步的思维活动。

控制身体是一个理性问题。由于控制身体器官对于所有后来的发展是必要的，这样的问题就是有意思和重要的，而且解决它们则提供了真正的思维能力的训练。小孩在学习使用四肢，学习把他看到的转变为他拿到的，把声音与视觉结合起来，以及把视觉与味觉和触觉结合起来时表现出来的喜悦，还有智力在出生后一年到一年半中（在此期间，更为根本的使用器官的问题得到掌握）增长的惊人速度充分地证明，身体控制的发展不是身体的成就，而是理智的成就。

社会调整不久变得重要。尽管在最初几个月，小孩主要忙于学习用自己的身体舒适地适应客观条件，熟练而有效地使用东西，但是社会调整十分重要。在与父母、保姆、兄弟姐妹的联系中，小孩学习满足欲望的示意动作，譬如表示消除了不舒服的感觉，接近惬意的光线、颜色、声音等等。他与自然事物的接触是由人控制的，不久他就区别出最重要的人和与他有关的最有意思的实物。

然而，言语，即听到的声音与唇舌运动的准确适应，是社会适应的美妙工具；由于言语的发展（一般在第二年），婴儿的活动对其他人活动的适应和与其他人活动的适应构成了内心生活的基调。随着他观看别人做事，随着他试图理解和做别人鼓励他努力去做的事情，他的活动范围无限地扩大了。内心生活的大致模式就这

样在头四五年中固定下来。几年、几百年、几代人的创造和计划可能都是小孩周围的那些成人的所做所为和职业的展开。然而对于小孩来说，大人的活动是直接的刺激；它们是小孩的自然环境的一部分；从物理学的角度来说，进行这些活动要借助小孩的眼睛、耳朵和触觉。当然，小孩不能通过自己的感觉直接占用它们的意义；但是它们提供刺激，他要对这些刺激作出反应，因此他的注意力集中在更高层次的材料和问题上。如果不是由于这样一个过程，即一代人的成就形成指导下一代人活动的刺激，人类文明史话就会昙花一现，每一代人就会不得不为自己寻求摆脱愚昧状态的出路，如果他们能够做到的话。通过学习理解语词和构造语词，小孩学习到了远远超出语词本身的东西。他们获得了为自己开辟一个新天地的习惯。

模仿的作用。模仿是这样一种方式（尽管不是唯一的方式）：由于它，大人的活动得以提供特别有趣、极为多样、非常复杂和十分新颖的刺激，从而带来思维的迅速进步。然而，单纯的模仿不会产生思维；如果我们可以像鹦鹉学舌那样简单模仿别人的外在行为，那么我们可能从来也不必进行思维；我们也不可能知道，在我们掌握了模仿的行为之后，我们做的事情是什么意思。教育家（和心理学家）常常以为，复制别人行为的活动仅仅是模仿需要的。但是小孩很少通过有意识的模仿来学习，而且说小孩的模仿是无意识的，是说这从他的观点来看根本就不是模仿。另一个人的语词、手势、行为、职业，符合某种已经能动的冲动，使人联想到某种令人满意的表达方式，某种可以被满足的目的。由于自己有了这种目的，于是小孩就像注意自然事件一样来注意别人，以便产生实现这一目的的手段的联想。他选择他观察到的一些手段，试用它们，看它们成功还是不成功，增强或削弱对它们价值的信念，并且这样继续选择、安排、适应、检验，直到他能够实现他的愿望为止。这时旁

观者可能观察到这种行为与大人的某种行为相似，并且得出结论：这是通过模仿获得的；而事实上，这是通过注意、观察、选择、实验和由结果证实而获得的。正因为运用这种方法，才有智力训练和教育结果。成人活动的出现在儿童的智力成长中起着巨大作用，因为它们在世界的自然刺激基础上增加新的刺激，这些新刺激更准确地适合人类的需要，它们更丰富，更有组织，排列更复杂，允许更灵活的适应，唤起新的反应。但是在利用这些刺激时，儿童遵循的方法依然是他在为控制自己的身体而被迫进行思维时所使用的方法。

Ⅰ 游戏、工作和联合的活动形式

游戏和爱玩的意义。当事物变成指号，当它们获得一种代表其它事物的表象能力时，游戏就从单纯的生气勃勃的肉体活动转变为一种包含心灵因素的活动。人们看到，一个小女孩把自己的布娃娃弄坏了，可她用这个布娃娃的腿照样进行她习惯于用整个娃娃进行的活动：洗澡、铺床和爱抚。部分代表整体；她不是对感官出现的刺激做出反应，而是对由感官对象所暗示的意义做出反应。小孩就是这样用石头作桌子，用树叶当盘子，用橡树子当杯子；他们这样使用他们的布娃娃、他们的火车、他们的积木、他们的玩具。在摆弄这些东西时，他们不仅和这些有形的东西生活在一起，而且是生活在一个由这些东西引起的、广大的、自然和社会的意义世界里。因此当玩骑马、玩开商店、玩盖房子或玩串门的游戏时，他们使有形现存的东西服从于理念意谓的东西。一个意义世界，（所有智力成就中极其根本的）一种概念的大量存储就这样被确定和建立起来。

此外，意义不仅因而成为人们熟识的东西，而且得到分门别类的组织和安排，被有联系地协调起来。游戏和故事不知不觉地相

互融合起来。儿童最奇异的游戏与各种意义的相互适宜性和相关性再也没有任何联系；“最自由的”游戏遵守某些协调一致的原则。它们有开头、中间和结尾。在玩耍中，秩序规则贯穿各种细小的行为，把它们结合成为一个有联系的整体。在大多数含有调和、竞争和合作的游戏和玩耍中，也引入了组织。因此，在先由柏拉图后又由福禄培尔发现的那一事实——即对于儿童来说，游戏是幼儿晚期阶段主要的、几乎是唯一的教育方式——中没有什么神秘的或不可思议的东西。

爱玩是一种比游戏更重要的考虑。爱玩是一种心灵态度；游戏是这种态度的外在表现。当事物仅仅被当作传达联想的工具时，联想的东西压倒了事物。因此，爱玩的态度是一种自由态度。人不受事物物理特性的束缚，他也不在乎一个事物是否确实“意谓”他拿它来代表的东西。当小孩用一把扫帚玩骑马，用椅子玩开汽车时，事实上这把扫帚并不确实代表一匹马，这把椅子也并不确实代表车头，可这并不重要。因此，为了使爱玩不会最终成为任意的空想，不会最终成为构建与现实事物的世界并列的想象世界，必须使游戏的态度能够逐渐变成工作态度。

工作的重要性。什么是工作(不是作为纯外在表现的工作，而是作为心灵态度的工作)？在自然成长过程中，儿童逐渐发现不负责任的、装假的游戏是不适宜的。虚构故事是一种过于简单的使人获得满足的方式，不足以唤起令人满意的心灵反应的刺激。当达到这种刺激时，事物使人联想到的观念就有些适用于事物。一辆与“真实的”马车相似的，有“真实的”车轮、车辕和车身的小马车，比以手边的任何东西当作一辆马车更能满足心灵的要求。偶尔参加在“真实的”桌子上摆放“真实的”盘子的游戏，比总是把一块平石板当作一张桌子，把树叶当作盘子，带来更多的报偿。兴趣也许依然集中于意义；事物也许只是由于提供了一定的意义才重

要。在这种程度上，态度是游戏的态度。但是意义变得具有这样的特征，即：它必须在现实事物中得到体现，或者至少得到表达。

字典不允许我们称这样的活动为工作。尽管如此，这些活动代表从游戏到工作的过渡。因为工作（作为一种心灵态度，而不是作为一种纯外在表现）意谓对通过使用适当材料和器具，以客观的方式适宜地体现一种意义（联想、目的、目标）感兴趣。这样的态度利用在自由的游戏中激发和建立起来的意义，但是通过注意使意义符合适用于事物本身可观察的结构来控制意义的发展。

"工作"这个词并不特别令人满意。因为人们常用它指以最低限度审慎地选择方法，细心地调整产生理想的结果，从而达到有益成果的日常活动。当我们认为工作仅仅是做需要做的事情时，我们是从外部看它。但是也可以从内部看它；当我们联系教育来考虑它时，必须从内部看它。这样，工作意谓在思维活动为人确立的要做成某件事情的目的指导下的活动；它意谓在选择合适的方法和制定计划的过程中的发明创造，因而最终意谓：期望和想法由实际结果得到检验。

儿童像成人一样，可能按照别人的命令制造某个东西或做某件事情，因而根据口头或书面指示，或者根据刻板的计划机械地工作。这样就几乎没有思维；他的活动不是真正地反思的。但是正像我们已经提到的那样，方法-结果的关系是所有意义的核心。因此，"工作"在理智活动的意义上，是非常有教育意义的，因为它不断增加意义，同时又通过应用于实际情况来检验它们。然而，大人绝不能根据自己熟悉的关于产品价值的成人标准来判断小孩这样一种活动的价值；如果他这样判断，那么在他看来小孩的活动一般没有什么意义。大人必须从计划的观点来判断小孩做出的发明、创造、观察，他们必须永远记住，在他们看来是老一套的东西，可以唤起小孩的情感和思想。

游戏和工作的真正区别。我们可以通过与更一般地阐述差异的方式来加以比较，澄清游戏和工作的区别。在游戏活动中，据说兴趣在于为游戏而游戏；在工作中，兴趣在于活动最终的产物或结果。因此前者是纯粹自由的，后者则受所要达到目的的束缚。当如此鲜明地阐述出差异时，几乎总是错误地、不自然地割裂了过程和产物，活动和活动达到的结果。真正的区别并不在于是为了活动而对活动感兴趣，还是对这种活动的外在结果感兴趣，而在于是对一种不时产生的活动感兴趣，还是对一种趋于达到终点、达到一种结果，因而具有一条把其相续阶段联系在一起的连续线索的活动感兴趣。二者可能同样典型地表明"为了活动"而对活动感兴趣；但是在一种情况下，含有兴趣的活动或多或少是有原因的，是由环境和怪念头的偶然情况，或由命令的偶然情况引起的；在另一种情况下，活动是由导致某种结果、相当于某种东西的意识而丰富的。

如果不是因为关于游戏和工作态度关系的错误理论与令人遗憾的学校实践方式一直结合在一起，似乎不必要讲究非坚持一种更正确的观点不可。但是幼儿园和小学之间常常表现出鲜明的脱节，这证明理论区别具有实践意义。在"游戏"的称号下，幼儿园变得过分象征性的、充满幻想的、感情丰富的和任意的；而在与之相对的"工作"这一标题下，小学有许多外部指定的任务。前者没有目的；后者却有目的，这种目的十分遥远，只有教育者才意识到这是一个目的，而小孩却意识不到。

有一段时间，儿童必须扩大他们对现有事物的了解，并且更准确地了解它们；必须充分明确地设想目的和结果，用它们来指导自己的行为；必须获得某种技术，以此选择和安排实现这些目的的方法。除非在早期游戏阶段逐渐引入这些因素，否则必须在以后突然而又任意地引入它们，这样对早期和晚期发展阶段都是不利的。

与想象和功利相关的错误概念。游戏和工作的鲜明对立一般

与错误的功利和想象概念联系在一起。一些活动集中在有自家和邻居利益的事物上，这些活动被贬低为纯功利的。让小孩洗盘子、摆放桌子、做饭、给布娃娃做衣服、做用来装“真正东西”的盒子、用锤子和钉子制造自己的玩具，(据说)排除了审美和欣赏因素，消除了想象，使小孩的发展限于实物和实际的考虑；而(据说)象征性地模仿鸟和其它动物的家庭关系，人类父母和孩子的家庭关系，工人和买卖人的家庭关系，骑士、士兵和地方官员的家庭关系，则保证自由地运用既有理性价值又有巨大道德价值的心灵。人们甚至一直说，小孩在幼儿园里种东西和管理生长的植物，这是超身体限度的和功利的；而如果他不用物质材料，或者说用象征性的替代物戏剧性地模仿种植、耕作、收获等等活动，那么，他就培养想象力和他的精神欣赏力。人们严格排除玩具娃娃、玩具火车或汽车、玩具船和发动机，但是推荐立方体、球体和其它代表他们社会活动的象征物。人们以为，表示其想象目的的物质对象，譬如表示一条船的一个立方体越不合适，就越要期待诉诸想象。

这种思维方式有几种谬误

第一，健康的想象不涉及不真实的东西，而是与联想之物的心灵实现有关。应用健康的想象不是飞入纯幻想和理想的境界，而是一种扩展和填充实在之物的方法。对小孩来说，围绕他进行的家庭活动不是完成物质目的的功利方法；它们表明一个他还未探测到其深度的奇妙世界，一个充满了伴随他崇拜的那些大人的所做所为而出现的神秘和希望的世界。无论这个世界对于那些视日常事务为己任的大人来说是多么平庸，对于小孩却充满了社会意义。参与它就是运用想象来建立比任何小孩所掌握的经验都具有更广泛价值的经验。

第二，教育家们有时认为，当小孩正在达到一种伟大的道德或精神真理时，他们的反应主要是身体的和感觉的。小孩有出色的

戏剧模仿才能，当他们自身处于短暂的兴奋状态时，他们的举止可能（在带有哲理的大人看来）好像表明他们受过某种关于骑士气概、献身精神或贵族身份的教育。用符号表示远远超出小孩实际经验范围的伟大真理，这是不可能的，而试图这样做就会造成小孩喜欢短暂的刺激。

第三，正像教育中反对游戏的那些人总是把游戏看作单纯的娱乐一样，反对直接和有益的活动的那些人把职业与劳动混为一谈。成人了解负责任的劳动，重要的财政结果依赖于它。因此他们寻求调剂、放松、娱乐。除非儿童过早地当雇工，除非他们因当童工而受到摧残，否则对他们就不存在这样的划分。无论什么东西，如果他们喜欢，那么原因就在于那件东西本身。为功利做事情和为娱乐做事情之间没有悬殊差别。他们的生活比较和睦，比较有生气。以为大人只是迫于功利才习惯做出的活动可能不会被小孩完全自由而高兴地做出，这种认识说明缺乏想象。决定什么是功利的，什么是不受约束的和创造性的，不是所做的事情，而是做事情时的心态。

Ⅱ 建设性的职业

科学从职业产生。文化史表明，人类的科学知识和技术能力是从根本的生活问题发展起来的，尤其是在其早期阶段。解剖学和生理学是从保持身体健康和活力的实际需要产生的；几何学和力学是从测量土地、建造房屋和制造省力机器的需要产生的；天文学一直与航海、记录时间的推移密切地联系在一起；植物学是从对医学和农学的需要产生的；化学一直与印染业、冶金业和其它工业结合在一起。而现代工业又几乎完全是应用科学的问题；由于把科学发现转变为工业投资，常规和原始的经验主义领域年复一年变得越来越窄。有轨电车、电话、电灯、蒸汽机，及其对社会交往和

社会控制带来的所有革命后果，都是科学的成果。

学校职业提供理智可能性。这些事实充满教育意义。大多数儿童生性极为好动。学校（主要出自功利的原因，而不是出自严格的教育意义的原因）也举行许多活动，这些活动一般是在身体训练的名目下划分的，包括学校园艺、远足和各种书画刻印艺术。目前最迫切的教育问题也许是将这些科目组织和联系起来，使它们能够成为形成机敏、持久和富有成果的理智习惯的工具。它们抓住儿童更天生更基本的特征（诉诸他们愿意动手的欲望），这一点得到普遍承认；它们提供许多自力更生和有效率的社会服务的训练机会，这一点正在得到承认。但是它们也可能被用来提出一些典型问题，这些问题要通过人的反思和实验，通过获得导致以后更专门化的科学知识的大量明确的知识来解决。确实不存在仅凭纯肉体活动或灵巧的控制就能保证理智结果的魔法。可以通过机械练习，通过口述，或者通过像书本科目一样容易的规范来教手工科目。但是也可以对园艺、烹饪、编织或初级木工和铸铁工作做出明智而连续的规划，使它必然导致学生们不仅积累植物学、动物学、化学、物理和其它科学方面具有实践和科学重要性的知识，而且（更有意义的是）变得精通实验探究和证明的方法。

人们共同抱怨基础课程负担过重。对于倒退到过去的教育传统的唯一选择，就是挖掘各种艺术、手艺、职业中隐藏的理智可能性，并且相应地组织课程。正是在这里，而不是在别的地方，存在着一些方法，依据这些方法，人们可以把盲目和常规的族类经验转变为给人以启发和使人摆脱束缚的实验。

为使“课外自修项目”具有教育意义所应满足的条件。建设性的职业近年来日益走进课堂。它们一般以“课外自修项目”闻名。为了使它们真正具有教育意义，有一些应该满足的条件。

第一个有意思的条件通常是满足的。除非活动抓住个人的情

感和欲望，除非它们提供对个人本身具有某种意义的释放精力的渠道，否则人在心中将不喜欢它们，即使表面上他继续在做这些活动。但光有兴趣是不够的。有了兴趣，重要的问题是什么样的目的和行为谋求它的帮助。它是短暂的东西还是持久的东西？这兴趣主要是一种刺激的兴趣还是所包含的思想？

因此第二个要被满足的条件是：活动应该是内在值得的。正像我们在另一点上刚刚看到的那样，这个陈述并不意谓活动的结果从成人的观点看应该是外在有用的。但是它确实意味着，应该排除那些纯粹平凡的活动，这些活动的结果不会超出从事这些活动所提供的直接快感。人们不难发现这样一些课外自修项目，它们是快乐的，同时又代表生活本身中有价值的东西。

第三个条件（实际上只是刚才陈述的那一点的扩大）是：课外自修项目在其发展过程中提出一些问题，这些问题引起新的好奇心并且造成对信息的需要。不引导心灵进入新领域的活动，无论多么令人喜欢，都是没有教育意义的东西。除非心灵在引导下询问以前没有想过的问题，除非这些问题的提出造成渴求通过观察、阅读、请教这一特定领域的专家而获得的额外信息，否则就不能进入新的领域。

最后，作为第四个条件，课外自修项目必须用相当长的一段时间来完成。欲实现的计划和目标必须能够发展，从而使一个东西自然地导致另一个东西。除非这样做，否则就不能进入新的领域。展望未来，看一个取得成就的阶段是不是使人联想到其它某种应该予以探索和完成的事情，这属于成人的职权范围。职业有连续性。它不是连续的没有联系的行为，而是一种连续的井井有条的活动，在这种活动中，一个步骤为下一个步骤的需要做准备，而下一个步骤附加在已经做完的事情之后，并且以积累的方式把它继续进行下去。

从具体到抽象

I　什么是具体？

“从具体上升到抽象”，这句告诫教师的格言是人们熟悉的，但不是人们完全能理解的。没有什么人在看到它或听到它以后会得到关于出发点（即关于具体）的清晰概念；会得到关于目标（即关于抽象）的实质的清晰概念；会得到关于从一方到另一方所经途径的确切实质的清晰概念。有时这条教诲完全被误解，人们认为它意谓教育应该从事物前进到思想——就好像任何与不涉及思维活动的事物打交道都可以是有教育意义的。要是这样理解，这句格言在教育等级的一端（较低的一端）就鼓励机械的常规或感官方面的刺激，而在较高的一端则鼓励学术的和非应用的学问。

实际上，所有与事物打交道，甚至小孩与事物打交道，都充满了推论；围绕着事物有许多由事物引起的联想。事物是解释的动力，或者是证实信念的证据，因而是有意义的。最不自然的可能莫过于这样的事情，即：没有思维而传授事物，没有与感知相关的判断而传授感知。如果我们要达到的抽象指脱离事物的思维，那么，这个目标就是形式的和空洞的，因为有效的思维总是或多或少直接地与事物有关。

与直接和间接意义的关系。这个格言还有一种意义，假如理解和补充了它，它就阐明逻辑发展的方向。这种意义是什么？“具体”指一种与其它意义明确划分界线的意义，因而它自身很容易被理解。当我们听到桌子、椅子、炉子、大衣这些词时，我们不必为了把握它们是什么意思而进行反思。这些词直接传达出意义，因而不需要对它们进行翻译。然而，其它一些词和事物的意义，只有先想到更熟悉的东西，然后找出它们和我们不理解的东西之间的联

系，才能把握。大致说来，前一种意义是具体的，后一种意义是抽象的。

对个人理性状态的依赖。对于通晓物理和化学的人来说，原子和分子概念是相当具体的。它们一直被使用，不用费心思去理解它们是什么意思。但是外行和初学者一定要想起一些他们已经十分了解的东西，然后经过一个缓慢的翻译过程。此外，如果熟悉的东西和从这些东西过渡到陌生的东西的方式脱离了心灵，那么原子和分子这些词失去其来之不易的意义也就太容易了。以下技术术语都说明这同一种差异：代数中的系数和指数，几何学中的与通俗意义不同的三角形和正方形，政治经济学中的资本和价值，等等。

以上所说的这种差异完全是与个人的智力进步有关的；在成长的此一时期是抽象的东西，在彼一时期是具体的；或者甚至相反，因为人们发现，有些东西似乎是完全熟悉的，其实却包含陌生的因素和没有解决的问题。尽管如此，依然有一条普遍的区分界线，它基于整体来判定什么东西在熟悉了解的限度之内，什么东西在熟悉了解的限度之外。相应地，这条界线永久地划分出具体和抽象。熟悉了解的限度主要是由实际生活的需要固定下来的。像棍子和石头，肉和土豆，房屋和树木这样的东西是我们为了生活必须考虑的稳定的环境特征。因此它们的重要意义很快就被人们知道并且和实物不可分割地联系在一起。当我们与一个东西密切相关，以致它失去了陌生和麻烦的性质时，我们就了解它（或者说，它为我们所熟悉）。社会交往的必要因素对成人传达了一种关于诸如税、选举、薪水、法律等等这种术语的类似的具体性。我个人不直接理解其意义的东西，譬如厨师、木匠或织布工的工具，却被断然划分为具体的，因为它们与我们共同的社会生活直接联系在一起。

与作为方法和目的的思维活动的关系。相比之下，抽象是不直接与实际考虑联系在一起的理论的东西。抽象的思考者（有时被称为“纯科学的人”）有意地从生活应用中进行抽象；也就是说，他不考虑实际使用。然而，这只是一个纯粹否定的陈述。排除了与使用和应用的联系，还剩下什么呢？显然只剩下与被看作是目的本身的认识有关的东西。科学中许多概念都是抽象的，这不仅是因为没有长期的科学训练就不能理解它们（关于艺术中的技术问题同样是这样），而且还因为它们的整个意义内容一直是为了进一步有利于认识、探究和思辨的唯一目的而构造的。当思维被用作实现某种目的、利益或其自身以外的价值的方法时，它是具体的；当它被仅仅用作进一步思维的方法时，它是抽象的。对理论家来说，一个观念是充分的和自足的，仅仅因为它参与思维并且使思维得到回报；对于开业医生、工程师、艺术家、商人、政治家来说，一个观念只有被用来促进某种生活利益——健康、财富、美、善、成功或他们的愿望——时，才是完整的。

对“纯理论”的贬低。多数人在普通条件下都发现，实际的生活需要如果不是完全强迫的，也是几乎强迫的。他们主要的任务是正确地做他们的事情。凡仅仅由于提供思维范围而具有重要意义的都是没有生气的和间接的——几乎是任意的。因此，注重实践的、讲究成效的行政官员才会轻视“纯理论家”；因此他才会相信，一些事情理论上可能很好，但实际上行不通；因此，才会有他那种轻蔑的使用“抽象的”、“理论的”和“理智的”这些词的方式。

当然，在一定条件下这种态度是有道理的。但是对理论的贬低并不包括像普通或实际感觉所承认的那样的全部真理。甚至从常识的观点出发，也有“过于实际”，过份追求眼前实际，从而鼠目寸光或因小失大这样的事情。这是一个限度的问题，一个程度和调整的问题，而不是绝对分离的问题。真正讲究实际的人对一个

课题任意发挥自己的想法，不处处斤斤计较应该得到的好处。专门专注于使用和应用的问题，使眼界变得狭窄，终究要失败。用过短的绳索把思想拴在使用的标杆上毫无益处。活动的能量要求视野广阔，而这只有通过用想象才能达到。人们必须至少为了思维而对思维有足够的兴趣，才能摆脱常规和习惯的局限。为了认识而对认识感兴趣，为了思想的任意发挥而对思维感兴趣，这样的兴趣对于解放实际生活，使它变得丰富和进步，是完全必要的。

我们现在再谈一谈从具体到抽象这句教育格言，并且提请人们注意这一过程的三个方面。

从实际操作开始。(1) 既然具体指适用于着手解决实际出现的困难的思维活动，那么"从具体开始"就意谓我们应该从任何新的学习经验开始，就充分利用已经熟悉的东西，而且在可能的情况下，把新的题目和原则与追求某种能动的职业中的目标结合起来。在我们增加纯感觉或积累物理实物时，我们不"遵循自然次序"。只是因为使用了木条、豆子或小圆东西，教数就不是具体的。每当领悟到数的关系的应用和意义时，数的观念都是具体的，即使仅仅使用了数字。在某一时刻最好使用什么样的符号——无论用木块或线段，还是用数字——完全是适应既定情况的问题。如果在教算术、地理或其它任何课程时所用的实物没有使心灵受到启发和认识到超出这些东西之外的意义，那么，使用这些东西的教授方法就像一点儿一点儿地分发定义和规则的教授方法那样难以理解，因为它分散人们对观念的注意，把注意力转移到纯自然刺激上来。

为了使观念印入心灵，我们只需要把自然物体放在感官面前，这种看法几乎等于是迷信。引入实物教学和感觉训练标志着超出以前语言符号方法的一个显著进步，但是这种进步容易使教育家们看不清这一事实：这才迈出了半步。事物和感官确实使儿童得到发展，但是只有在他用它们来控制自己的身体和协调自己的活

动时才是这样。持续的职业包括自然材料、工具、能量方式的使用，并且以某种方式迫使人们思考这些东西是如何相互联系和实现目的的。但是事物在感官面前纯粹孤立的出现依然是贫乏和僵死的。几代人以前，基础教育改革道路上巨大的障碍是相信语言符号(包括数字)的那种近乎魔术般的产生心灵训练的功效；现在，对纯实物的实物功效的信赖同样造成阻碍。正像常常发生的那样，较好的东西是最好的东西的敌人。

兴趣向理智问题转移。(2)对结果的兴趣，对成功地进行一种活动的兴趣，应该逐渐转移到对物体——它们的属性、结果、结构、原因、影响——的研究。成人在其生命感召下进行工作时，很少自由地把(他直接活动必要的时间或精力之外的)时间或精力用于研究他与之打交道的东西。童年的教育活动应该这样安排，以便使得这种活动产生一种要求，即要求儿童注意与最初的活动只有间接的和理智上联系的问题。以已经提到的一种情况为例，对木工制作或车间工作的直接兴趣应该逐渐转变为对几何和力学问题的兴趣。对烹饪的兴趣应该扩大成对化学实验和身体成长的生理学及卫生学的兴趣。最初偶然的图片制作应该变为对透视表现技术，对刷子、颜料等东西的运用技术的兴趣。这一发展是"进"这个词在"从具体进到抽象"这一格言中所表示的东西；它代表这一过程的动态和有教育意义的阶段。

发展思维的乐趣。(3)最终的结果，教育应该达到的抽象，是为理智问题而对理智问题感兴趣，是为思维而思维的乐趣。谁都知道，一开始附属于其它某种东西的一些行为和过程，发展并且保持着自己一种吸引人的价值。思维和认识也是如此；最初它们附属于它们自身以外的结果和调整，但是它们越来越引起人们的注意，直到它们变成目的，而不是方法。小孩为了他们感兴趣做的事情而无拘无束地不断地进行反思检查和检验。这样产生的思维

习惯可能会越来越强，直到它们本身变得具有重要性。教师的一部分职责是引导学生跳出他们所做事情独特的理智的一面，并且仔细地考虑这一面，直到发展起一种对观念及其相互关系的自发的兴趣——就是说，一种真正的抽象能力，一种从只注意眼前上升到观念水平的能力。

I 什么是抽象？

从具体过渡到抽象的例子。[前面①]提出的三个例子代表一种从具体到抽象的上升循环。认为思维保持一种个人的约定，显然有具体的性质。努力地设计一条船的某一部分的意义，是一个具有中介性质的例子。帆杆的存在和位置的最初理由是实际的，因此对设计者来说，这个问题是纯粹具体的——保持一定的行为系统。但是对船上的乘客来说，这个问题是理论的，或多或少思辨的。无论他设计不设计意义，对于他达到他的目的都没有什么区别。第三个例子，即关于气泡的出现和运动的例子，说明了一种严格抽象的情况。任何自然障碍的克服，任何外在方法对目的的适应，都没有危机。好奇，理智的好奇，是由看上去反常的情况引起的；思维就是试图以已经承认的原理去说明这种表面例外的情况。理智的方法适应于理智的结果。

抽象思维不是整个目的，不与大多数人志趣相合。应该注意，抽象思维体现的是一种目的，而不是整个目的。对与直接使用没有什么关系的问题进行持续思考的能力是从思考实际和直接的问题产生的，而不是对它的代替。教育的目的不是破坏在克服障碍、利用智谋、达到目的的过程中实际思维的能力；不是用抽象的反思来代替它。理论思维也不是比实际思维更高类型的思维。掌握这两种类型思维的人比只掌握一种类型思维的人素质要高。不论实

① 第VI章，这里没有重印。——编者

际结果怎样，在培养计划、创造、安排、预测的能力的过程中未能保证思维的某种乐趣，这样的方法缺乏教育理想；在发展抽象理智能力的过程中削弱实际的或具体的思维习惯，这样的方法也同样缺乏教育理想。

教育家还应该注意个人之间存在的巨大差异；他们不应该把一种类型和模式强加给所有的人。仕途倾向，即为考虑功成名就而不是考虑真才实学的心理习惯，依然支配着许多人（也许是大多数人）的目的。在成人生活中，工程师、律师、医生、商人比科学家和哲学家多得多。既然教育应该努力使人们（无论他们的职业兴趣和目的多么显著）享有学者、哲学家和科学家的精神，那么就没有很好的理由说明，为什么教育应该尊重那些心灵习惯生来比别人优越的人并且有意地试图把心灵类型从具体的转变为抽象的。难道我们的学校不是一直在片面地强调更抽象的思维类型，因而不公正地对待大多数学生吗？关于"自由的"和"人道的"教育的想法实际上难道不是由于过分专门化而总是更经常地表现出一种造就技术思想家的倾向吗？

教育的目的应该在于获得一种运转平衡。教育的目的应该在于获得两种类型心灵态度之间平衡的相互作用，因而充分重视个人的气质，不阻碍和削弱个人身上任何自然擅长的能力。有强烈具体嗜好的个人需要摆脱这种狭窄性，自由发展。人们应该抓住实际活动中出现的每个有利的机会，发展对理智问题的好奇心和敏感性。不要破坏自然倾向，而应该扩展自然倾向。否则，具体就会变得使人狭窄和麻木。至于少数喜欢抽象、纯理智论题的人，应该努力增加应用观念、把符号真理转变为日常和社会生活用语的机会。每一个人都有这两种能力，而且，如果这两种能力平易而密切地相互促进，共同发展，每一个人都将更有效率，更快乐。否则抽象就变得充满了学究气和迂腐气。

语言和思维训练

I 作为思维活动工具的语言

语言与思维有特别密切的联系，因此需要专门讨论。逻辑这个词来自逻各斯(λόγος)，一般既意谓词或言语，也意谓思想或理由。然而“语词，语词，语词”指理智贫乏，思想的赝品。教育用语言作为学习的主要工具(并且常常作为主要课题)。然而教育改革家对当前学校中语言的使用提出了几百年来最严厉的指控。语言对于思维是必要的(甚至等同于思维)这一信条受到了语言歪曲和隐瞒了思维这一论点的对抗。这里有一个真正的问题。

关于思维和语言关系的看法。关于思维和语言的关系一直有三种典型的看法：第一，它们是同一的；第二，语词是思维的外衣或服装，它不是对思维而只是对表达思维才是必要的；第三(我们在这里将坚持这种观点)，尽管语言不是思维，但是它对于思维活动以及交流是必要的。然而，当说没有语言就不可能思维时，我们必须想到，语言包括的东西远远超出口头和书写的言语。姿势、图片、纪念碑、视觉形象、手势——任何有意地和人为地作为一种指号使用的东西，从逻辑上说，都是语言。说语言对于思维活动是必要的，是说指号是必要的。思维不与赤裸裸的事物打交道，而与它们的意义，与关于它们的联想打交道；而意义为了被理解，必须以可感觉的和特殊的存在物体现出来。没有意义，事物不过是盲目的刺激，没有理性的东西，或者是快乐和痛苦的偶然根源；既然意义本身不是有形的东西，它们必须依附在某种物理存在物上才能固定下来。专门用来固定和表达意义的存在物是符号。如果一个人向另一个人走过去，把他扔出房间，那么他的动作不是指号。然而，如果这个人用他的手指着门，或者发出“走”的声音，那么他

的行为就变为意义的载体：这是一个指号，本身不是一个完整的东西。就指号来说，我们毫不关心它们本身是什么，而关心它们表示和代表的所有东西。canis, Hund, chien, dog ①——只要表达了意义，外在的东西是什么就无关紧要。

自然物体是其它事物和事件的指号：云代表雨；一个脚印代表一个猎物或一个敌人；一块突出的岩石用来指示地表下的矿物。然而，自然指号的局限性很大。首先，物理的或直接的感官刺激很容易分散对所意谓或所表示的东西的注意力。几乎每个人都会想到向一只小猫或小狗指出一个食物对象，结果只能使它专注于正在指物的手，而不注意被指的东西。其次，在只存在自然指号的地方，我们主要听凭外部事件的摆布；为了得知其它某事件的可能性，我们必须等待，直到自然事件自己表现出来。第三，由于自然指号最初并非有意成为指号，因而是笨拙的，庞大的，不方便的，难以控制的。相反，符号就像任何人工器具和用具一样，是有意向的，并且是为表达意义而创造的。

人工指号有利于用来表达意义的一些方面。因此对思维的任何高级发展来说，存在意向指号是必不可少的。语言满足这种要求。姿势、声音、书写或印刷形式是严格的物理存在物，但是它们朴素的价值有意地服从于它们获得的作为意义表达物的价值。用人工指号作意义表达物，有利的方面共有三个：

第一，就微弱的声音和细小的书写或印刷标记而言，它们的直接和可感觉的重要性不大。因此必须注意它们的表现功能。

第二，它们的产生受到我们直接控制，因此它们可以在需要时产生出来。当我们能够构造雨这个词时，我们不必等待雨的某种自然前兆把我们的思想转移到这个方向上。我们不能制造云；我们能够制造这种声音，而作为一种意义标志，这种声音像云那样很

① 这四个词分别是拉丁文、德文、法文和英文，都意谓"狗"。——译者

好地为我们的目的服务。

第三，任意的语言指号运用起来十分便利和容易。它们简洁、轻便、精巧。只要我们活着，我们就要呼吸，而且通过喉咙和嘴对空气的量和质的调整是简单、容易并可以无限控制的。身体姿势以及手和胳膊的姿势也被用作指号，但是与调整呼吸产生声音相比，它们是粗糙的，不好运用的。难怪口头言语被选为有意向的理智指号的主要材料。声音精巧，精练，容易修改，同时也是短暂的。诉诸眼睛，书写和印刷语词系统弥补了这一缺陷。*Litera scripta*（书写的词保持不变）。

记住意义和指号（或语言）的密切联系，我们可以更详细地说明，(1)语言为特定意义做些什么，(2)语言为意义的组织做些什么。

语言选择、保存并应用特定意义。在特定意义的情况下，一个词语指号(a)选择一种意义，即把它从含糊的变化不定的东西分离出来；(b)保留、正式记录、存储这种意义；(c)在需要时应用它来理解别的东西。用一种混合的隐喻方式把这些不同的职能结合起来，我们可以说，一个语言指号是一个围栏，一个标记，一个载体——集三者于一身。

(a) 作为围栏的语词。谁都体验过，对于一个朦胧含糊的东西，获知了适合它的名字就能够使整个问题得到澄清和具体化。有的意义看上去几乎伸手可及，却难以捉摸；它不凝聚成明确的形式；命定一个词就是以某种方式（到底以什么方式，几乎是无法说明的）对意义加以限制，把它从虚空中抽象出来，使它成为一个依靠自身的实体。当爱默生说他几乎更愿意知道表示一事物的真正的名字，即诗人赋予的名字，而不愿意知道这事物本身时，他大概是想到语言的这种阐示说明的功能。小孩在要求和获知自身周围每个东西的名字时所表现出来的乐趣说明，对于他们，意义正在变成具体的个体，因而他们与这些东西的交往正在从自然的水平转

变为理智的水平。原始人赋予语词以魔力，这没有什么奇怪的。命名任何东西就是给它一个称号，把它从纯物理现象提高到一种独特而持久的意义，从而使它获得尊严和荣誉。在原始传说中，知道一些人和事物的名字并且能够操纵这些名字，就是占有它们的尊严和价值，就是掌握它们。

(b) 作为标记的语词。事物产生又消亡，或者我们产生又消亡，而且不管怎样，事物都没有引起我们的注意。我们与事物直接可感觉的关系是十分有限的。自然指号引起的意义联想限于直接接触或观看的场合。但是由语言指号固定的意义却为未来的使用保存下来。即使事物不在那里代表意义，也可以产生语词，因而使人们想到意义。由于理智生活依赖于对大量意义的占有，因而不会夸大语言作为一种保存意义的工具的重要性。当然，存储方法不是完全无菌的；语词常常腐蚀和改变人们以为它们保持完好的意义，但是容易受到传染，这是每个生存的人都要为生存特权付出的代价。

(c) 作为载体的语词。当一种意义被一个指号分离出来并且固定下来时，就可以在新的语境和情景中使用这种意义。这种转移和重新应用是所有判断和推理的关键。一个人认识到某一片特定的云是某一场特定的暴风雨的先兆，如果他的认识到此为止，那么这对他不会有什么益处，因为这样他就不得不一遍一遍地重新学习，因为下一片云和下一场雨是不同的事件。这样任何理智的累积增长都不会出现。经验可能形成适应自然的习惯，但是不会教人们任何东西，因为我们不能有意识地利用旧经验来预先考虑和调整新经验。能够用过去的东西来判断和推论新的和未知的东西，这意味着，尽管过去的东西已经消失，它的意义却以这样一种方式留存下来，以致可以被用来确定新东西的特征。言语形式是我们伟大的运载工具，是易于操纵的载体，通过它们我们把意义从

与我们不再有关系的经验送送到那些尚模糊不清的经验。

语言指号是组织意义的工具。在强调关于特定意义的指号的重要性时，我们忽略了另一个同样重要的方面。指号不仅划分出特定的或个别的意义界线，而且还是把意义相互联系组织起来的工具。语词不仅是单个意义的名字或名称；它们还形成把意义相互联系组织起来的语句。当我们说"那本书是字典"或"天空中那团模模糊糊的光是哈雷彗星"时，我们表达了一种逻辑联系——一种超出自然事物领域，进入逻辑种和属、事物和属性范围的分类和定义的活动。命题、语句和判断的关系与主要通过分析命题的各种不同类型而形成的独特的语词和意义或概念的关系相同；正如语词隐含句子一样，句子隐含它所适合的连贯的更大的篇章整体。正像常说的那样，语法表达普通心灵的无意识的逻辑。构成思维效用资本的主要理智分类是由我们的母语为我们建立起来的。在使用语言时，我们对于自己正在运用本民族的理智系统恰恰缺乏明确的意识，这表明我们已经变得完全习惯于语言的逻辑区别和分类。

Ⅱ 教育中语言方法的滥用

只教物是教育的否定。如果从字面上理解，"教物，不教词"或"先教物后教词"这句格言是对教育的否定；它把心灵生活归为纯物理的和感觉的调整。在正确的意义上，学习不是学习事物，而是学习事物的意义，这一过程包括指号或一般意义的语言的使用。同样，教育改革家反对符号的斗争如果走到极端，就包括对理智生活的破坏，因为恰恰是在由于符号才成为可能的那些定义、抽象、概括和分类的过程中，理智生活才得以生存、活动和存在。尽管如此，教育改革家的这些斗争一直是需要的。滥用一种东西的倾向与其正确使用的价值是成比例的。

与意义相联系的符号的局限性和危险。正如已经指出的那样，符号本身像其它事物一样，是特殊的、物理的、可感觉的存在。仅仅由于它们引起联想和代表的东西，即意义，它们才是符号。

首先，只有当一个人经验过某种实际上与一些意义相关的情景时，只有在我们亲身与事物直接交往中先涉及一种意义时，语词才能分离并保留这种意义。试图丝毫不与事物打交道，仅通过一个语词来给出一种意义，是使这个词失去可理解的重要意义；这种企图，即教育中一种普遍盛行的倾向，正是改革家们反对的。此外，还有一种倾向以为，每当有一个明确的词或语言形式，也就有一个明确的观念；而实际上成人和儿童甚至能够同样使用词语精确的表述，只不过对它们意义的理解却是最含糊最混淆的。真正的无知是更有益的，因为这很可能伴之以谦卑、好奇和思想开放；而重复引人注意的话、行话、熟悉的命题，这种能力使人在学习上骄傲自满和固步自封。

其次，尽管在没有自然事物干扰下，新的语词组合可能提供新的观念，这种可能性却是有限制的。懒惰的习性造成个人不经亲自探究和检验就接受周围流行的观念。一个人动脑筋也许是为了发现别人相信什么，然后就到此为止。语言所体现的别人的观念变成一个人自己观念的替代物。用语言的学习和方法使人的心灵停留在过去的学识水平上，阻止新的探究和发现，用传统权威取代自然事实和规律的权威，使个人蜕变为依靠别人第二手经验生活的寄生虫——这些东西一直是改革家们反对学校中突出语言地位的根源。

第三，最初代表观念的语词，随着重复使用，逐渐成为纯计数器；它们变成这样的东西，即人们根据一定规则操纵它们，或通过一定的运算，对它们作出反应，同时又意识不到它们的意义。斯托特先生（他称这样的语词为“替代指号”）说，“代数和算术指号在很

大程度上用作纯替代指号……。每当可以从符号化的事物的本性中得出固定和明确的运算规则，从而应用它们来操纵这些指号时，不用进一步参照这些指号的意义就可以使用这种指号。一个语词是考虑它所表达的意义的工具；一个替代指号是用不着思考它以符号方式表示的意义的手段。"然而，这一原则既适用于代数指号，也适用于普通语词；它们还使我们能够使用意义，从而用不着思考而获得结果。在许多方面，指号是用不着思考的方法，这具有很大的优越性；由于代表人们熟悉的东西，它们使人们放松了对新颖因而需要清楚解释的意义的注意。尽管如此，由于课堂上重视技术的简易可行，重视产生外在结果的技术，常常把这种优越性变成一种确切的危害。在运用符号以便流利地回答问题，得到和给出正确答案，遵循规定的分析公式的过程中，学生的态度变成机械的，而不是有思考创见的；词语记忆替代了对事物意义的探究。在攻击词语教育方法时，这一危险也许是令人耿耿于怀的最大的危险。

Ⅱ 语言的使用与教育的关系

语言与教育工作有双重关系。一方面，语言不仅在学校的所有社会规约中，而且在所有学习中不断得到使用；另一方面，它是一种独特的学习对象。我们将只考虑普通的语言使用，因为它比有意识的语言学习对思维习惯的影响要深得多，这是因为有意识的语言学习仅仅搞清楚言语已经包含的东西。

"语言是思想的表达"这个通俗的陈述仅仅表达了一半事实，而且是一半可能产生确切错误的事实。语言确实表达思想，但不是首要地，也不是首先、甚至有意识地表达思想。语言的首要动机是（通过表达愿望、情感和思想）影响别人的活动；其次，语言的使用是进入与别人更密切的可交际的联系；语言作为思想和认识的有意识的载体的使用是第三位的，并且是相对较晚形成的。下面

这段洛克的陈述清楚地说明了这些极不相同的情况。语词有“市民的”和“哲学的”双重用法。“我所说的它们的市民的用法，是指一种通过语词对思想和观念的交流，即可以有助于对市民生活的普通事物和便利设施进行讨论和交流。……我所说的语词的哲学的用法，是指它们的这样一种用法，即可以有助于表达关于事物的精确概念，并且以一般命题表达一定的毫无疑问的真理。”

教育必须把语言变为一种理智工具。语言的这种实践和交际使用与理智使用的区别，使学校中有关言语的问题比较清楚地暴露出来。这个问题是指导学生们主要用于实践和社会目的的口头和书面言语，以便使它能够逐渐变成表达认识和帮助思维的有意识的工具。我们怎样才能不检查自发的、自然的动机——产生语言的生命力、说服力、生动性和多样性的动机——而改变言语习惯，从而使它们成为准确和灵活的理智工具呢？鼓励原始地自发地说出话来，不使语言为反思的思维服务，这是比较容易的；检查并且（就课堂的范围来说）几乎摧毁朴素的目的和兴趣，建立人工和形式的模式来表达一些孤立的技术问题，这是比较容易的。困难的是把与“普通事物和便利设施”有关的习惯变成与“精确概念”有关的习惯。成功地完成这种转变要求(a)扩大学生的词汇，(b)使其语词变得更严格更精确，(c)形成连贯论述的习惯。

(a) 扩大词汇。更为广泛明智地接触人和事物，当然会扩大词汇，而且从听到或看到一些语词的语境收集它们的意义，也同样会扩大词汇。用这其中任何一种方法把握一个词的意义都是启用智力，做出一种智力选择或分析的行为，而且这也是扩大下一步理智计划中很容易得到的意义或概念储备。人们一般区别一个人的主动词汇和被动词汇，后者由在被听见或看见时而被理解的语词组成，前者由被明智使用的语词组成。被动词汇远远超过主动词汇，这一事实表明了不受个人控制和利用的能力。未能使用被理

解的意义可能暴露出人们依赖外在刺激和缺乏理性精神。这种条件在某种程度上是人为的教育产物。小孩通常试图应用他们掌握的每一个生词，但是在他们学习识字时，他们被灌输了许许多多不同的词，以致他们没有机会使用它们。其结果即使不是压得喘不过气来，也是一种心灵压抑。此外，不主动用来构造和表达思想的语词的意义，绝不是相当鲜明的或完整的。若使它们变得明确，就需要采取一些措施。

词汇有限可能是由于经验范围有限，由于与人和事物接触的范围过于狭窄，以致无法联想起或者获得完整的语词存储，同时也由于漫不经心和含含糊糊。一种无忧无虑的心灵框架使个人不愿意在知觉方面或他自己的言语方面做出清晰的区别。一些不确定地涉及一些东西的语词被不确切地使用，而且言语接近一种条件，在这里，实际上所有事物都恰恰是“某种东西”或“你称谓它的东西”，即这样一种条件，它产生的作用是使思想变得不明确和含糊得没有希望。与小孩有联系的那些人词汇匮乏，儿童读物平庸乏味（甚至儿童在学校中使用的读物和课本也常常是这样）很容易封闭心灵视野。甚至当术语变得清晰时，就用它们来更清楚地说明一种观念或一个对象的意义。每个自尊的技工都会正确地叫出一辆汽车各部分的名字，因为这是一种区别它们的方式。简单应该意谓可以理解，但不是接近婴儿讲话。

我们还必须注意语言流畅和掌握语言的巨大区别。滔滔不绝并不必然标志着拥有大量词汇；说得多或者甚至张口就说与在适当范围内的循环运动是完全相容的。大多数课堂上大概只有课本，没有教学资料和用具，因而蒙受损失；甚至这些课本也是只为了假想的儿童能力或没有能力而“写下的”，因而限制了丰富词汇的机会和这方面的要求。课堂上所学事物的词汇是非常孤立的；它们与校外流行的观念和语词范围不是有组织地联系在一起。因

此扩大词汇常常是扩大名字，是扩大没有生气的意义和语词的存储，而不是扩大活生生的意义和语词的存储。

(b) 使词汇更严格。增加语词和概念存储的一种方式是发现和命名意义的细微差别——这就是说，使词汇更准确。增加明确性，相对地就像绝对扩大股本一样重要。

语词最初的意义产生于对事物的表面认识，因而是"一般的"——在含混意义上。小孩把所有男人叫"爸爸"；认识了一条狗之后，他可能把他看到的第一匹马叫"大狗"。这里注意到了量和强度的差异，但是根本意义极其含混，以致覆盖了相距甚远的事物。对许多人来说，树就是树，仅仅分为落叶树和常青树，也许在各类树中还认识一两种。这种含糊性很容易继续存在，并且成为思维发展的障碍。范围混杂的语词充其量是笨拙的工具；此外，它们常常是不可靠的，因为它们有歧义的所指造成我们把应该区分的事物混淆起来。

语词摆脱最初的含混而变得准确，一般向两种方向发展：第一是向代表关系的词发展，第二是向代表高度个体化特性的词发展；第一种方向与抽象思维相联系，第二种方向与具体思维相联系。据说，一些澳大利亚部落没有表示动物或植物的词，可他们却有表示各种各样动物和植物的专门名称。这种词汇的细微之处体现了向明确性的进步，但只是片面的进步。专门的属性得到区别，关系却没有得到区别。①另一方面，学哲学和学自然科学和社会科学的一般方面的学生很容易掌握大量表示关系的语词，但却不能掌握大量表示专门个体和特性的语词。因果关系、规律、社会、个体、资本这样的语词的普通用法表明了这种倾向。

① 一般这个词本身是一个有歧义的词，(在其最逻辑的意义上)意谓有联系的，因而(在其自然用法中)意谓不确定的，含混的。在第一种意义上，一般指对一条原理或普通关系的区分；在第二种意义上，包括缺乏对专门或个别属性的区分。

在语言史上，我们发现词义变化所表明的词汇发展的这两个方面：一些词最初应用广泛，后来缩小了应用范围，表示意义的细微差别；另一些词最初是专门的，后来扩大了应用范围，表达关系。vernacular（本国语）这个词现在的意思是母语，是从 verna 这个词概括出来的，而verna的意思是在主人家出生的奴隶。publication（出版）通过限制早先任何种类交流的意义——尽管早先这种更宽泛的意义是在法律程序中得到的，譬如 publishing a libel（公布原告的诉讼）——发展了它的借助印刷而交流的意义。average（平均）这个词的意思是从与在企业各种参与者之间按比例分摊因船只失事造成的损失联系在一起的用法概括出来的。

这些历史变化帮助教育家鉴别随着理智能力的提高个人所发生的变化。在学习几何时，一个学生必须学习缩小和扩展像线、面、角、方、圆这些熟悉的词的意义——把它们缩小到证明中涉及的严格意义，把它们扩展到包括普通用法中没有表达的一般关系。颜色和尺度的性质必须被排除；方向关系，方向变化关系，限度关系必须被明确掌握。这样，在广义几何学中，线的观念不带有长度的任何内涵。对它来说，普通叫作线的东西只是一个线段。在学习的每个科目中都出现相似的变化。恰恰在这一点上存在着上面间接提到的危险，即简单地以新的和孤立的意义掩盖普通意义，而不是真正进行研究，把通俗和实际的意义变为逻辑概念。

有意识严格使用的表达一种意义、整个意义和唯一的意义的语词被称为技术的。为了教育目的，一个技术术语表示某种相对的而不是绝对的东西；这是因为，一个词是技术的，不是由于它的词语形式或独特性，而是由于它被用来使一种意义严格地固定下来。当普通语词有意识地用于这种目的时，就得到技术性质。每当思想变得更精确时，（相对的）技术词汇就发展起来。教师很容易在有关技术术语的极端情况之间动摇不定。一方面，这些语词

在每个方向上都在增加，似乎基于一个假设：学习一个带有词语描述或定义的新的术语，等同于把握一个新的观念。另一方面，当看到最终结果在多大程度上是一套孤立的语词、行话或学术用语的积累，自然的判断能力在什么程度上受到这种积累的妨碍时，都有对对立的极端情况的反作用。技术术语被排除，存在"名字词"，而不存在名词，存在"行为词"，而不存在动词；小学生可以"拿走"，但不能减去；他们可以说明四个五是多少，但不能说明四乘五是多少，等等。这种反作用——对表示出意义的虚假而不是实在的语词的反感——的基础是一种可靠的直觉。但是根本的困难不在于语词，而在于观念。如果不把握观念，使用更熟悉的语词不会得到任何东西；如果把握了观念，确切指称这个观念的语词的使用可以促使这个观念固定下来。应该有节制地引入含有高度确切意义的语词，即每次引入少数几个；应该逐渐引入它们，而且应该煞费苦心地去促成那种使意义的精确变得有意义的环境。

(c) 养成连贯论说的习惯。正像我们刚才看到的那样，语言不仅选择和固定意义，而且把意义联系和组织起来。正像每一种意义都是在具有某种情景的语境中确立的一样，具体使用的每一个语词都属于某个语句(它本身可能表现为一种浓缩的语句)；而语句又属于某个更大的情节、描述或推理过程。重复以上关于意义的连续和次序的重要性的论述是不必要的。然而，我们可以说明学校实践倾向于阻碍语言的连贯性，因而给系统的反思带来不利影响的一些方式。

第一，教师有一言堂的习惯。如果有一天放学时得知教师与任何学生相比讲话的时间总量，那么即使不是大多数教师，也会有许多教师感到惊讶。小孩的谈话常常限于用简要的短语或没有联系的单句回答问题。阐述和解释留给了老师，而老师常常采纳学生回答中的某些暗示，然后进一步阐述他以为学生必然所指的东

西。这样促成的只言片语的谈话习惯必然造成不连贯的理智影响。

第二，指定过短的课文作业，在伴之以详细的"分析"提问（因为这通常是为了度过问答课的时间）时，产生相同的效果。这种弊病通常在历史和文学这样的科目中最为严重，因为在这些科目中，材料常常被详细地再划分，以致把属于课题某一给定部分的意义单位拆散，打破事物的整体联系，实际上把整个论题归为一些毫无联系的细节在同一水平上的积累。教师常常意识不到，他的心中装着并且提供学生们孤立的零碎构想所依托的意义单位的背景。

第三，坚决要求避免错误而不是获得能力，也容易干扰连续的论说和思维。一些开始要说某件事情，而且理智上渴望说出它的小孩，有时被弄得过份意识到实质和形式的细小错误，以致把应该用来进行建设性思维的精力转变为渴求不犯错误，甚至在极端的情况下，转变为被动的静止，把它作为最少犯错误的最佳方法。关于作文、小品文和文章的写作，这种倾向表现得尤为明显。人们甚至一直严肃地建议，小孩应该总是写平凡的题目，并且用短句子，因为这样他们不容易犯错误。高中和大学学生的教学有时变为一种探测和指出错误的技术。由此产生自我意识和约束。学生们失去写作兴趣。他们不是对他们必须说些什么和作为恰当地阐述和表达他们自己思想的一种方法的如何去说感兴趣，而是渐渐变得没有任何兴趣。必须说些东西与有东西要说是非常不同的事情。

心灵训练中的观察和信息

思维活动要根据发现论题意谓什么或表示什么，对论题进行排列。不吸收食物，就不会有消化，同样，不这样安排论题，就不存在思维活动。因此，提供和吸收论题的方式具有根本重要的意义。

如果论题被过于吝啬或过于慷慨地提供，如果论题以混乱的次序或孤立零碎地出现，那么对思维习惯的影响就是有害的。如果一个人的观察和别人的(无论是书本中的还是言语中的)情况交流得以正确进行，那么逻辑的战斗就赢了一半，因为这些是获得论题的渠道，而且进行观察和交流的方法直接影响思维习惯。这种影响常常更深，因为它是完全无意识的。如果食物缺乏营养，或吃东西不适时、过量或饮食不平衡——即饮食材料安排很差，那么再好的消化功能也会遭到破坏。

I 观察的实质和价值

观察本身不是目的。上一章提到教育改革家们反对夸大和错误地使用语言，他们坚持以个人直接的观察作为替代手段。这些改革家感到，流行的强调语言因素的做法消除了直接了解实在事物的所有机会；因此他们诉诸感官知觉来填补空白。毫不奇怪，这种炽热的热忱常常不问观察如何是并且为什么是有教育作用的，因此陷入使观察本身成为目的的错误，因此满足任何一类条件下的任何一类材料。在下面的陈述中依然表现出把观察如此孤立起来的问题：首先发展观察能力，然后发展记忆和想象的能力，最后发展思维能力。从这种观点出发，观察被看作是提供大量原始材而且以后可以把反思过程施用于这些材料。由于前面几页说明，料，我们与事物的所有不是在纯物理水平上的交往都含有简单具体的思维，因此应该说已经揭示了这种观点的荒谬性。

由于偏向扩展了解而促成的观察。所有人都有一种扩大自己了解人和事物范围的自然的愿望——类似于好奇心。美术馆中禁止携带手杖和雨伞的指示牌显然证明这一事实：光用眼看对许多人是不够的；人们有一种不直接接触就不能了解的感觉。这种对更完整更准确的知识的要求与为了观察有意识的对观察感兴趣是完

全不同的。希望扩大，希望“自我实现”，就是它的动机。这种兴趣是可爱的，从社会和美学的角度说是可爱的，而不是认识的，虽然这种兴趣在儿童那里尤其强烈（因为他们的实践经验很少，而他们的可能经验却很大），但是它也标志着成年人的特征，如果没有陷入日常事物之中的话。这种偏向提供了一种媒介，它使大量不同的、毫无联系的和没有理智用处的东西得到赞同并且联系起来。这种结果不是有意识的理智的组织，而是一种社会和美学的组织；但是它提供自然的机会并且为有意识的理智探索提供材料。一些教育家曾经建议，小学里应该引导自然的学习，热爱自然，培养眼界方面而不是纯分析精神方面的审美力。另一些教育家则极力主张关心动物和植物。这些重要建议都得自经验，而不是得自理论，但是它们为刚才的观点提供了出色的例证。

由活动中产生的需要而促成的分析观察：关于感觉训练的一些谬误。在正常发展中，特殊的分析观察最初几乎总是专门与注意进行活动的手段和目的的迫切需要结合在一起。如果一个人聪明地做某事，那么这件工作若要成功，这个人就必须用眼睛、耳朵和触觉作为行动指导。没有经常不断的机警的感觉练习，甚至连玩和游戏也不能进行；在任何形式的工作中，必须专心致志地注意材料、障碍、用具、失败和成功。感知的出现不是为了自身的缘故或为了训练的目的，而是因为它是成功地做一个人试图在做的事情的必不可少的因素。尽管感知不是为感觉训练设计的，但是感知方法却以几乎最经济最彻底的方式影响感觉训练。教师设计出各种各样模式来培养对形式敏锐迅速的观察，譬如书写语词（甚至是一种不知道的语言），编排图形和几何形式，让学生们看一眼后把它重画出来。儿童常常获得快看和完整再现比较复杂的毫无意义的组合的高超本领。但是这样的训练方法，作为暂时的游戏和娱乐来说无论多么有价值，与通过操作木头或金属工具这样

一桩小事而完成的眼睛和手的训练相比，或与园艺、烹饪、饲养动物这样的活动相比，却是非常不利的。以孤立的练习来训练，是不会有任何结果的；甚至所获得的专门技术也没有什么传播力和传递价值。许多人看自己的手表，都不能正确再现其数字的形状和排列，根据这一点对观察训练提出批评乃是不中肯的，因为人们看手表不是要发现4点钟是由IIII指示还是由Ⅳ指示，而是要发现几点钟了。而且如果观察决定这一事实，那么注意其它细节是不相关的并且是浪费时间。在观察训练中，目的和结果的问题是特别重要的。

由解决理论问题而促成的观察。观察的进一步的理智或科学的发展，遵循着从实践反思发展成为理论反思的轨迹，前面已经看出这一点。随着问题的出现和对问题的详细考虑，观察较少地针对与一个实际目标相关的事实，而更多地针对与一个问题有关的纯问题。在学校里常常使观察在理智上不起作用的东西（比其它任何东西更）是这样的：进行观察，却意识不到观察帮助定义和解决的问题。在整个教育系统中（从幼儿园到小学，到中学，直到大学）都可以看到这种孤立性的弊病。几乎到处都可以发现这样的情况：有时候，求助观察就好像观察本身具有完全的终极的价值，而不是获得这样的数据的手段，即借以检验一个观念或计划并且使感到的困难成为指导随后思维活动的问题的数据。此外，理智方法被违背，因为观察不是由任何与观察目的有关的观念引起的和指导的。

在幼儿园里积累了一大堆关于几何图形、线、平面、立体、颜色等等的观察。在小学里，在所谓"实物教学"的名义下，一些几乎是任意选择的实物（苹果、橘子、粉笔）的形式和属性被详细注明，而在"自然学习"的名义下，类似的观察却针对几乎同样任意选择的树叶、石头、昆虫。在中学和大学里，观察在实验室中和显微镜下进行，就好像积累观察到的事实和获得操作技术就是教育的目的

一样。

科学研究中的观察。让我们把杰文斯的陈述与这些孤立观察的方法进行比较：科学家进行的观察“只有当为证实一个理论的希望所激发和指导时”，才是有效的；而且，“可被观察和进行实验的事物数目是有穷的，如果我们仅仅是着手工作，记录事实，而没有任何明确的目的，我们的记录就会没有价值。”严格地说，杰文斯的第一个陈述过窄。科学家进行观察不仅仅是为了检验一个观念（或联想到的说明意义），而且是为了确定问题或者甚至创造一个问题，从而指导形成一个假说。但是他评论的原则——即科学家绝不使观察的积累本身成为目的，而总是使它成为达到一般理智结论的手段——是绝对可靠的。在教育中充分认识到这一原则的重要意义以前，观察将主要是一个毫无意思的僵化工作的问题，或获得不像理智手段那样有效的专门技术形式的问题。

Ⅰ 学校中观察的方法和材料

学校中已经使用的最佳方法给人许多启示，赋予观察在心灵训练中以恰当的地位。这些方法的三个特征值得提一下。

观察应该包括积极的探索。首先，它们基于一个可靠的假定，即观察是一个主动的过程。观察是探索，是为了发现以前隐蔽的和未知的东西的探究，因为需要这些东西来达到某个实际的或理论的目的。观察应该与识别，即对熟悉的东西的感知区别开来。识别某个已经理解的东西确实是进一步调查研究的一种必不可少的功能；但这是比较自动的和被动的，而观察要求心灵警觉，戒备，搜索和尝试。识别涉及已经掌握的东西，观察则与探究未知有关。感知就像在一张白纸上写字或在心中印上一个形象，恰如在蜡上刻印图章，或在照像底版上形成一幅画，这些普通观念（即在教育方法中起过灾难性作用的观念）的出现是由于未能把自动识别和活

的观察区别开来。

观察应该引进悬念、"情节兴趣"这种戏剧因素。第二，考虑观察的类乎听故事或看戏剧时的那种渴望和关注，可能对选择合适的观察材料很有帮助。只要有"情节兴趣"，观察的警觉就处于巅峰。为什么？因为新旧事物，熟悉的和意想不到的事情的平衡的组合。由于心灵悬念的因素，我们紧紧盯住讲故事人的嘴唇，一些可能的结果虽然有所暗示，但是很模糊，因此我们全力在问：然后怎么样？事情变得如何？请把一个小孩注意一个故事的所有显著特征时的安逸和全神贯注与他观察某种呆板静止的、绝不会引起问题的、不会使人联想起其它可能的结果的东西时的吃力和坐立不安加以对照。

当一个人正在做某件事或制做某个东西的时候（这种活动不具有机械的和习惯的特征，因此其结果无法保证），有一种类似的情景。某种东西将由现在感觉到的事情而产生，但这恰恰是令人疑惑的。情节正在向成功或失败发展，但是在什么时间，以什么方式却无法肯定。因此要急切紧张地观察建设性手工操作的条件和结果。当题材更具有非人格的性质时，可以运用相同的变化原理，达到一种结局。谁都知道，移动的东西引人注意，而静止的东西不被人注意。然而情况似乎常常是这样的，好像人们努力取消学校一切具有生活和戏剧性质的观察材料，使材料处于呆板的毫无生气的形式。然而简单的变化是不够的。变迁、替代、运动都引起观察；但是如果它们仅仅引起观察，则没有思想。变化必须（像一个构思精巧的故事或情节中的事件一样）以一定渐进的次序发生；如果对变化的观察能够安排得很有条理，因而有助于形成一种逻辑的态度，那么每一个相继的变化都必然会立即使我们想起它的前一个变化，并且引起我们对以后变化的兴趣。

观察结构和职能。活的生物、植物和动物极大地满足这双重

要求。有生长的地方，就有运动、变化、过程；而且也有循环运动的安排。前者引起思维，后者组织思维。儿童种东西和观看其生长阶段的极大兴趣，主要是由于他们眼前在演出一幕戏剧；有某种东西在表演，其每一步对于植物的命运至关重要。如果检验，人们将发现，最近几年在植物学和动物学的教学中出现了很大的实际改进，包括把植物和动物看作有行为、做某事的生物，而不是把它们仅仅看作具有要被编目、命名和注册的静态属性的毫无生气的样本。如果以后一种方式来对待，观察必然要化归为错误的“分析”，化归为仅仅是枚举和分类。

观察对象的静态性质当然有一席地位，而且是一席重要的地位。然而，当主要兴趣在职能，在对象做什么和它如何做时，则有一种进行更详细分析研究的动机，即观察结构的动机。对注意一种活动感兴趣不知不觉地转变为对注意这个活动是如何进行的感兴趣；对所做事情感兴趣转变为对做这事所依据的器官感兴趣。但是，如果是从形态的和结构的方面开始，即注意形式、尺寸、颜色和部分分布的特殊性质，那么材料就失去意义，变成僵死的和呆板的。儿童在得知植物像动物一样也呼吸，因而必然有某种东西与肺有相应的职能之后，他们自然就专心致志地寻找植物的气门。如果把它们仅仅作为结构加以介绍，让儿童学习，而不传达关于它们的行为和用处的观念，那么详细地注意它们是令人厌恶的。

观察实际上应该变成科学的。第三，最初为实现一个可行的目的或仅仅为了看和听的乐趣而进行的观察，最终要为一种理智目的而进行。小学生学习观察，为了(a)发现他们面临什么样的困惑；(b)对由观察暴露出来的疑难特征进行猜测，构造假设的解释；(c)检验如此联想到的想法。

简言之，观察实际上变成科学的。对这样的观察可以说，它们应该遵循一种广泛和精致协调的节奏。通过宽泛而随意地吸收一

些相关事实，同时交替地对少数几个选择事实进行详细精确的研究，问题变成明确的，联想到的解释变成有意义的。更宽泛的、不太严格的观察必然会使学生感到探究领域的实在性，意识到探究的方向和可能性，并且在头脑中存储一些由想象可能转变为联想的材料。而细致的研究对于限制问题和保证实验检验的条件是必要的。后者本身过于专门化，技术性过强，不能激发理智的成长，而前者本身过于肤浅，过于分散，不能控制理智的发展。在生命科学中，实地考察、远游、了解活东西的自然习惯，可以与显微镜观察和实验室观察交替进行。在物理科学中，在具有自然界广阔背景（自然地理背景）的光、热、电、湿度、引力的现象下，应该为在实验控制的条件下对选择的事实的精确研究提供准备。这样，学生们不仅受益于关于发现和检验的科学技术方法，同时又保持自己对实验室的能量模式与室外的广大现实相同一的意识，以此避免这样的（常常逐渐加深的）印象：研究的事实是实验室专有的。然而，科学观察并不仅仅取代为了观察而进行的观察。为了有助于像写作、绘画、唱歌这样的艺术而变得敏锐的为观察的观察，变成真正美学的，而喜欢看和听的人将是最好的观察者。

Ⅱ 信息交流

结果，任何一个观察者自己可以接受的事实范围是狭窄的。在我们从别人的观察和结论听说或看到的东西中，有许多东西不知不觉地潜入我们的每一个信念，甚至进入我们全凭个人在最直接了解的条件下所形成的那些信念。尽管我们在学校里的直接观察得到很大扩展，但是主要的教育题材来自其它方面——来自课本、讲座和口头交流。最重要的教育问题莫过于如何从人和书本传达的知识中获得理智财富。

如何通过交流的信息形成知识的理智财富。与指导这个词联

系在一起的主要意义无疑是对别人观察和推论的结果的这种传达和灌输。在教育中不适当地突出积累信息的思想，其根源无疑在于突出别人的知识。因此，问题是如何把这种形式的知识转变为理智财富。用逻辑术语表述，别人经验提供的材料是证据，就是说，别人所承认的、应该根据一个人自己的判断用来达到一个结论的论据。我们应该如何对待课本和教师提供的论题，以便使它成为反思探究的材料，而不仅仅成为就像在商店购买的东西一样的、应该接受和吞咽下去的现成的精神食粮呢？

回答这个问题，我们可以首先说，材料的交流应该是需要的。这就是说，材料的交流应该是不能轻易地由个人观察得到的。无论是教师还是书本，用学生稍微费些力气就可以通过直接探究发现的事实来填塞他们，一定会破坏他们理智的正直，并且培养驯服的心理。这并不意味着，通过别人的交流提供的材料会是贫乏的或不足的。自然和历史的世界在感觉的最大范围之外几乎无限地延伸。但是可以进行直接观察的领域却应该得到细心的选择和神圣的捍卫。好奇心不应该由于低级乏味的满足而削弱。

第二，不应以教条的结论僵化地提供材料，而应借助刺激来提供材料。当学生们认为已经明确调查了任何研究领域，关于它的知识是穷尽的和终极的，他们可能变为驯服的学生，但是他们不再是学生了。无论什么样的思维活动——只要是思维活动——都包括一个创造性阶段。这种创造性不意味着它是一个全新的结论。学生的创造性与大量使用别人提供的材料和建议不是不相容的。创造性意谓个人对问题的兴趣，个人勇于推翻别人的建议的创造精神，和个人对别人的建议穷根究底直至得出一个经过验证的结论的认真态度。从字面上说，“自己想一想”这个短语是同义反复；任何思维活动都是一个人自己想一想。

第三，借助信息提供的材料应该与学生自己经验中至关重要

的问题相关。前面谈过以自己开始和终止的观察的弊病，这些内容可以原封不动地变为交流的知识。与学生已从自己的经验激起的兴趣格格不入的、或者不是以激发问题的方式进行的论题指导，对于理智目的来说，比没有用处还坏。它未能进入任何反思过程，在这一点上它是无用的；它像一堆破铜烂铁留在心中，在这一点上，它是当问题出现时阻碍高效思维的绊脚石和障碍。

可以用另一种方式陈述这一原则：交流提供的材料必须能够进入某个现存经验系统或组织。所有心理学学生都熟悉知觉原理——我们把新的材料与我们已经消化的和从先前经验中得到的东西融为一体。今天，应该尽可能在学习者从他自己更直接的经验形式得出的东西中发现教师和课本所提供的材料的知觉基础。现在有一种把课堂教学材料与学前学习材料结合起来，而不是把它与学生在课外经验中获得的东西结合起来的倾向。教师说："你不记得我们上周课本上学的东西了吗？"而不是说："你想不起来你看到过或听到过的这样的东西吗？"结果形成了孤立和独立的学校知识的系统，这种系统毫无生气地压抑着普通的经验系统，而不是反过来扩大和提炼它们。在这种教育下，学生们生活在两个分离的世界里，一个是校外经验的世界，另一个是书本和课文的世界。因此，我们稀里糊涂地弄不懂，为什么学校里学的东西到了校外起不了什么作用。

一些一般结论

在论述我们如何思维和我们应该如何思维以后，我们要通过说明这样一些思维因素来得出结论，这些因素应该相互平衡，但是它们一直趋向于变得十分孤立，以致它们相互排斥，而不是相互合作从而使反思的探究变得卓有成效。

I 无意识的和有意识的

隐含的和明确的情境。“理解的”这个词的一种意义是某种彻底掌握的、完全同意的、因而被接受的东西；就是说，是某种被当作理所当然的不用明确陈述的东西。人们熟悉的“不言而喻”的意思就是“这是理解的”。如果两个人能够理智地进行交谈，这是因为共同的经验提供了相互理解的背景，在此基础上他们分别设计自己的话。若要挖掘和表述这种共同的背景则是愚蠢的；它是“理解的”；就是说，它是作为理智地交换思想的理所当然的媒介而被无言地补充和隐含的。

然而，如果两个人发现他们的目的发生矛盾，就必须挖掘和比较各自说话所依据的预先假设，即隐含的情境。隐含的东西被搞得明确；无意识接受的东西被暴露在有意识的光天化日之下。这样就清除了误解的根源。一切富有成果的思维都包含某种这样的无意识和有意识，向前和分析的律动模式。一个正在寻求连贯的思维次序的人认为某个观念系统是当然的（相应地，他令这个系统是不表达的，“无意识的”），就像他与别人交谈那样确信。某种语境、某种情景、某种支配目的，完全控制着他明确的想法，以致不需要得到有意识的表述和说明。明确的思维活动，在隐含和理解的东西的局限内继续进行。然而，由于反思来源于问题，因此在一些方面必须有意识地检查和验证这种熟悉的背景。我们不得不依赖于一些无意识的假定来使它变得明确。

人们根本无法制定获得心灵生活这两个阶段的平衡和律动的任何规则。在我们搞清楚某种无意识的态度和习惯的自发作用中隐含的东西之前，任何法令都不能规定，恰恰在哪一点上应该检验它。任何人都没有聪明得足以详细说明，应该在什么时间，到什么程度做出分析检查和有意识的陈述。我们可以说，分析检查和有

意识的陈述必须做到足够的程度，这样个人就能知道他在做什么，并且能够指导自己的思维；但是在一种给定的情况下，确切地要做到什么程度呢？我们可以说，必须把它们做到足够的程度，从而能够觉察和防范某种错误感知或推理的根源，并且对调查研究产生影响；但是这样的陈述只是重新阐述最初的困难。既然在特殊的情况下我们必须信赖个人的气质和能力，因而检验一种教育的成功与否，最重要的莫过于看它是不是培育了一种保持无意识和有意识的平衡的心灵。

在前几页被批评为错误教导"分析"方法的教学方式，完全是由于这样的错误产生的，即把明确的注意力和表述集中在当允许一种无意识的态度和工作假定时效果会更好一些的东西。仅仅为了意识到，仅仅为了表述而打听熟悉的、通常的、自动的东西，这既不得要领，造成障碍，又是产生厌烦的根源。被迫有意识地详细考虑业已习惯的东西，是厌倦的本质。具有这种倾向的教导方法泯灭好奇心。

另一方面，在批评纯日常技术形式时所说的，与关于获得一个真正的问题、引入新颖的东西和达到一种普遍意义的沉淀的重要性所说的，具有同样重要的意义。未能意识到一些错误或循环失败的常规根源，不必要地打听顺利进行的事情，这对于有效的思维活动是致命的。过份简化，为了迅速快捷而排除新颖的东西，为了避免错误而躲避障碍，这样做与试图让学生们表述他们知道的每一件事和阐述得到一个结果的过程的每一步是同样有害的。在鞋挤脚时，就需要分析检验。当一个论题确定下来，因而关于它的知识将得到引伸并且成为进一步研究论题的有效手段时，有意识的概括和组织就是迫切必要的。在了解一个课题的早期阶段，可以允许关于它进行许多不受约束的无意识的心理活动，甚至冒着胡乱试验的危险；在晚期阶段，可以鼓励有意识的表述和检查。推测

和反思，一往无前和回头检验，应该交替进行。无意识给人以自发和创见；有意识给人以控制和支配。

控制反思的思维的说明。通过分析反思活动的阶段可以说明这一点。一些读者可能会得到这样的想法，认为人们希望应该有意识地使学生在学习和背诵中注意和表述这些作为理智控制手段的各种不同的阶段。然而，这样一个观念对于分析的精神是陌生的。因为它认为，基本的控制是借助学生们学习研究所处的条件——具备唤起探究、联想、推理、检验等等的活动的现实情景——来实现的。因此，已经给定的分析的主要价值应该使教师联想到一些方法，用这些方法可以最有效地使学生获得反思的思维，又不使学生在每一步都意识到他们自己的态度和过程，而且教导者一旦提供了最有可能唤起和引导思维活动的条件，学生随后确实会做出这样的活动：一方面意识到目的和方法，另一方面又可能意识不到自己个人的态度和过程。谁都知道在写作、绘画、音乐等等这些创造性的艺术工作中，艺术家的动机和态度一般是无意识的，他的心灵固定在他正在处理或构造的对象上。这一事实使人们联想到在学习和教学中应采取一种相似的过程。应该把艺术家当作楷模，而不应该把一位每一步都痛苦地意识到其操作方式的人的活动当作楷模。应该通过情景状况本身来进行控制。然而在常见的困惑或重复出现错误的条件下，如果有意识地追溯存在于学习者的态度和过程中的原因，一般这将是有帮助的。

吸收和酝酿。人们有一种共同经验，即在长期专注于一个理智论题之后，心灵不再愿意活动了。显然已经墨守成规了；头脑中"继续旋转"，却不产生任何新颖有益的东西，新的联想不再出现。贴切地说，心灵"塞满了"。就有意识的注意和反思来说，这种条件是警告：不要再考虑这个问题了。当心灵不再专注这个问题，意识的紧张状态得到放松之后，开始一个酝酿时期。材料重新得到安

排；事实和原则各就其位；刚才混淆的东西变得明白清楚；混沌变成有序，常常达到问题基本得到解决的程度。许多人在要解决复杂的实际问题时，都发现把问题留到第二天去解决是明智之举。常常是他们早上醒来，发现在他们睡觉时问题竟奇妙地澄清了。极其复杂的酝酿过程最终形成一个决定和计划。但是很少有以这种方式得到创造、解决和发现的情况，除非心灵过去一直有意识地沉浸在与其问题有关的材料之中，翻来覆去地考虑这些问题，颠来倒去地掂量它们。简言之，酝酿是有节奏的过程的一个阶段。

Ⅱ 过程和结果

游戏和再工作。过程和结果具有一种与心灵生活相似的平衡特征。在考虑游戏和工作时，我们遇到这种调节的一个重要阶段。在游戏中，兴趣集中在活动上，与后果没太大关系。行为、想象、情感这一系列事物本身就足够了。在工作中，结果吸引着人们的注意力，控制着人们对于方法的注意。由于这种区别是支配兴趣的区别，因此差异是强调的差异，而不是裂变的差异。当相对地突出活动意识或后果意识转变为把一方与另一方分离时，游戏就蜕变为干蠢事，工作就蜕变为单调乏味的事情。

游戏不应该是干蠢事。所谓"干蠢事"指由怪念头和偶然情况而产生的一系列毫不相干的暂时的精力过剩的行为。当从有效的观念和行为的次序中排除了所有与结果的关联时，这个次序的各个部分就脱离了其它每个部分，变成奇异的、任意的、无目的的；结果仅仅是干蠢事。不仅动物，而且小孩都有某种根深蒂固的干蠢事的倾向；这种倾向不完全是邪恶的，因为它阻碍堕入常规。甚至沉浸在梦境和幻想之中也可以给心灵以一种新的启发。但是当梦幻太多时，一切就会烟消云散；防止这种结果的唯一方法是使儿童向前看，在某种程度上预见自己活动的目的，预见自己的活动可能

产生的结果。

工作不应该是单调乏味的事情。然而，只对结果感兴趣则把工作变成单调乏味的事情。因为单调乏味的事情是指那样一些活动，在这些活动中，对结果的兴趣并不充斥于获得结果的过程之中。每当一件工作变成单调乏味的事情，做的过程对于工作者就完全失去价值；他只关心工作最终会得到什么。工作本身，精力的付出，是令人憎恶的；它仅仅是一种必要的罪恶，因为没有它就会失去某个重要的结果。现在谁都知道，在世界的工作中，许多事情必须去做，而做这些事情在本质上并非十分有趣。然而，那种论点，即应该让儿童做单调乏味的事情，因为他们以此获得忠实于不合口味的职责的能力，是完全荒谬的。厌恶、逃避义务和推卸责任是硬行造成这种厌恶情绪的后果——而不是对职责忠心耿耿的热爱。通过确实认识到目的的价值，把对其价值的意识转变为实现它的手段，才能最大限度地获得这样一种愿望：通过那种本身并不吸引人的工作来实现目的。尽管他们本身并不感兴趣，但是，他们从他们与之相联系的结果获得兴趣。

工作态度和游戏态度的平衡。“只工作不游戏，使杰克变成一个呆笨的孩子”，这句谚语证明了由于工作和游戏的分离而自然增长的理智危害。干蠢事与愚蠢很近似，这一事实也许充分表明，这句谚语的反面是正确的。爱玩并且同时严肃是可能的，而且这限定了理想的心灵条件。缺乏教条主义和偏见，充满理智上的好奇心和灵活性，这在心灵围绕一个论题的自由活动（游戏）中表现出来。让心灵有这种自由活动(游戏)，除了对先入的信念或习惯的目标有任何辅助作用外，并不是鼓励人们不认真地对待一个题目，而是鼓励人们对为了这个题目本身而将它展开感兴趣。心灵游戏是思想开放，信任思维在没有外部支持和任意限制的条件下保持自身完整的能力。因此自由的心灵游戏包括严肃性，最认

真地遵循论题的发展。它与漫不经心或掉以轻心是不相容的，因为它需要精确地记下达到的每个结果，以便使每个结论都可以进一步使用。所谓“为了真而对真感兴趣”当然是严肃的问题，然而这种纯粹的对真的兴趣与热爱探究中自由的思维游戏是一致的。

尽管有许多与此相反的现象——通常是由于这样的社会条件形成的，即要么有过多的财产诱使人们无所事事而干愚事，要么有过重的经济负担迫使人们干单调乏味的事情——童年一般都实现了自由的心灵游戏和思想创见兼而有之的理想。儿童成功的描绘总是把他们渴望达到的目的表露无遗，至少像他们不为未来担心那样显而易见。生活在今天与深远的意义浓缩在今天是一致的。这种为了今天而浓缩在今天是童年应得的遗产，并且是未来成长的最好保证。小孩如果被迫过早考虑遥远的经济结果，那么在一个特定的方向上发展起来的才能可能会敏锐得令人惊讶，但是却存在着一种危险，即这种过早的专门化带来的结果是以后的淡漠和迟钝。

艺术家的态度。常言道，艺术起源于游戏。无论这种说法从历史的观念看是否正确，它使人联想到一幅描绘了艺术家理想的图画，即心灵中爱玩的性质和严肃的性质的和谐一致。当艺术家一门心思只想着方法和材料时，他获得的可能是绝妙的技术，却不是杰出的艺术家精神。当使人生气勃勃的观念超过对方法的掌握时，可能表现出审美感觉，但是描述的艺术过于有缺陷，不能完全表达这种感觉。当对目的的思考变得恰如其份，以致不得不转变为应用它的方法时，或者当由于认识到方法为之服务的目的而唤起对方法的注意时，我们就有典型的艺术家的态度，一种可能在所有活动中表现出来的态度，即使这些活动没有被约定俗成地命定为“艺术”。

作为艺术家的教师。俗话说，教书是一门艺术，真正的教师是

艺术家。现在，教师自诩为属于艺术家之列，则要这样衡量，看他能不能在跟他学习的那些学生（无论是青少年还是小孩）的身上培养出艺术家的态度。一些教师成功地唤起学生的热情，传播广博的知识，激发学生的干劲。这些都是很好的；但是最终的检验是：这样给予学生的对更广阔目的的刺激是否成功地转变为学生的能力；就是说，使学生能够注意到保证掌握执行方法的细节。如果没能这样，就会热情跌落，兴趣消失，理想变成模模糊糊的记忆。另一些教师成功地训练学生的能力、技巧和掌握所学科目的技术。这些同样都是很好的。但是除非随着这种训练，扩大了学生的心灵视野，提高了学生业已增长的分辨最终价值的能力，增进了学生对观念、原则的意识，否则结果可能就是使学生很容易不加区别地任意废除这些技术形式。这样的技术模式可以根据情况表现为聪明地为自己的利益服务，顺从地贯彻别人的目的，或者毫无想象力，循规蹈矩。通过培养和训练使鼓舞人心的目标和执行方法相互和谐，这既是教师的困难，也是教师的报偿。

Ⅱ 远和近

"熟悉蕴育轻视"。有些教师曾听说过这样一种论点，即他们应该避免那些学生感到陌生的问题；但是他们常常惊奇地发现，在介绍一些超出学生范围以外的东西时，学生们很兴奋，而在考虑熟悉的东西时他们却漠然置之。在学地理时，平原上的小孩似乎一反常态，对他们所处地域环境的理智上的迷人之处无动于衷，却对任何与高山或大海有关的东西心驰神往。一些老师几乎徒劳地努力从学生的随笔中选用一些详细描写他们十分熟悉的事物的章节，有时却发现他们渴望撰写玄虚的或想象的题目。一个受过教育的妇女记录了她在工厂做工时的经验。她在工作时试图给工厂里的一些姑娘复述《小妇人》。她们对此不怎么感兴趣，说："这些姑

娘的经历并不比我们的经历更有趣”，她们要求讲百万富翁和社会领袖的故事。一个男子对从事常规劳动的那些人的心灵状况感兴趣，他问一个棉纺厂的苏格兰姑娘整天在想些什么。她回答说，她的心只要一摆脱开动机器，她就想嫁给一位公爵，这一天剩下的时间她就一心只想他们的财产。

当然，说这些事例并不是为了鼓励诉诸耸人听闻的、非同寻常的或不可理解的事情的教学方法。然而，说这些事例是为了强调下面这一事实：熟悉的和近的东西凭借自身并不激发或补偿思想，而是仅仅由于可以适应它们以把握陌生的和遥远的东西。我们不注意旧东西或有意识地在意我们完全习惯的东西，这是心理学的一种普通情况。其原因很充分。当新的情况不断出现而我们应该适应这些情况时，注意旧的东西就会是浪费和危险的。思维必须留给新的、不安定的、有问题的东西。因此会有心理紧张，不知所措的感觉，当请小学生思考他们已经熟悉的东西时，他们就会产生这些感觉。旧的、近的、习惯的东西不是我们注意的东西，而是伴随我们注意的东西；它们不是提供问题的材料，而是提供问题的解决。

新和旧的平衡。上一句话促使我们平衡反思所涉及的新和旧、远和近的东西。比较遥远的东西提供刺激和动机；手边比较近的东西提供出发点和可行的手段。这一原则也可以用这种形式来表述：当简单的和困难的东西相互比例适宜时，就产生最佳的思维活动。简单的和熟悉的是等价的，正像陌生的和困难的是等价的一样。过于简单的东西提不出探究的理由；过于困难的东西使探究变得毫无希望。

远与近相互作用的必要性直接来自思维活动的本性。在有思维的地方，出现的某种东西就使人联想到并且暗示某种没有出现的东西。相应地，除非熟悉的东西在某方面不寻常的条件下表现

出来，否则就不会唤起思维活动；不会要求寻找出新的不同的东西。而如果表现出来的课题是完全陌生的，就没有基础可以使人联想到任何对于理解它有用的东西。例如，当一个人开始要探讨分数时，只要他认为分数不意谓某种在他探讨整数时就已经掌握的关系，分数就会是完全令人迷惑的。当分数变得完全熟悉时，他对分数的知觉不过是起做一定事情的信号的作用；分数是一种"替代指号"，对此他不用思考就可以做出反应。然而，如果整个情景表现出某种新颖的、因而不确定的东西，那么，整个反应就不是机械的，因为这种机械运算是用来解决问题的。这种螺旋式的过程没有终结：陌生的题目通过思维活动转变为掌握的、熟悉的东西，它又变成判断和吸收其它陌生题目的方法。

观察提供近的东西，想象提供远的东西。每一种心灵构划对于想象和观察的需要说明了这相同原则的另一个方面。一些尝试过传统方式实物教学的教师常常发现，当教学新颖时，学生被教学所吸引，好像是一种娱乐，但是教学一旦变成当然的事情，它们就像最机械地学习纯粹的符号一样单调乏味和令人厌烦。想象不可能围绕着实物跳跃，从而使它们丰富多采。讲授"事实、事实"产生狭窄的勤奋的平庸之辈，这种感觉是有道理的，这不是因为事实本身令人受到限制，而是因为事实是作为铁一般的、几乎现成的事物给定的，没有想象的余地。让事实表现出来，以便刺激想象，接着自然而然就是文化。其反面同样是如此。富于想象的东西不一定是想象的东西；即非现实的东西。想象的专门职能是看到在现存的感官知觉条件下不能展示出来的现实性和可能性。想象的目的是清楚地洞见遥远的、没有表现出来的、含混的东西。不仅历史、文学和地理学，而且科学的原则，甚至几何学和算术都充满了必须以富于想象力的方法来认识的问题，如果它们确实被认识。想象补充和深化观察；只有当想象变

为怪诞的事情时，它才成为观察的替代物并且失去逻辑力量。

对远与近必须平衡的最后一个说明是如下得到的一种关系，即从一个人自己与一些人和事物的接触中认识到的比较狭窄的经验范围和通过交流可能成为他自己经验的比较宽泛的族类经验之间的关系。教导总是冒着一种危险，这就是在大量传达的材料下埋没小学生自己的、尽管狭窄却是生气勃勃的经验。小学生通过自己狭窄的感官知觉和能动的行为活动接受事物，而当传达的材料使这事物促进了更丰富更有意义的生活时，简单的教导者就不复存在，教师开始变得生气勃勃。真正的传达含有感染力；人们不应该轻慢地谈论交流，说它在儿童及其继承的族类之间不产生共同的思想和目的。

上文由杜威的《我们如何思维》第Ⅰ-Ⅱ、VII-XII、XIV-XVII和XIX等章组成。

（王　路　译）

伊壁鸠鲁

公元前约341—约270

卢克莱修在其诗作《物性论》[1]中称赞伊壁鸠鲁是"希腊人的光荣"，并且因为他对于人类所作出的各种贡献而将他列入神灵之列。然而这位希腊哲学家却以"epicure"这个词为热衷于肉体享乐的人提供了名称。

据我们现在所知，他的一生是平凡的。他公元前约341年出生于爱琴海的萨摩斯岛。因此，他属于紧接着柏拉图之后的那一代人，柏拉图死于公元前347年；亚里士多德死于公元前322年，当时他将近20岁。虽然他肯定知道这些哲学家，但在他的著作中几乎没有任何受他们直接影响的迹象。伊壁鸠鲁的父亲是雅典人，伊壁鸠鲁18岁那年到雅典。他在那里只住了1年，此后14年间在希腊各城市讲学，在他周围聚集了一批弟子。公元前306年他回到雅典，后来就一直住在那里，并以讲学安度余年。他大约死于公元前270年。

他生活和施教的场所是雅典郊区的一座花园。有如柏拉图被人称为"学园哲学家"，芝诺被人称为"柱廊哲学家"一样，他被人们称为"花园哲学家"。正是在那里，伊壁鸠鲁把一群男男女女聚集在他周围。虽然男女之间关系可能从来不会是那种人们常说的柏拉图式的恋爱关系，但是人们有时对于"不规行为"的指责好像也是没有什么根据的。拉伯雷很可能就是以这个社团为原型来描叙

① 参见《西方世界名著》，第12卷，第1—97页。

其特来美修道院的。①

虽然伊壁鸠鲁是一个多产作家，但是他的著作留传下来的除了一些残篇之外只有3封书信。他在这3封书信中概述了他最重要的学说。这些书信保存在一部大约于3世纪初由第欧根尼·拉尔修编纂的、关于著名哲学家的生平和学说的著作中。《致皮托克勒斯的信》论述的是天文学和气象学的问题，在此删去。

《致希罗多德的信》（请不要把这个希罗多德和那个历史学家希罗多德搞混了）简要地论述了伊壁鸠鲁的关于宇宙的构成和结构的学说。它提出了他的世界原子结构理论的主要论据。《致美诺寇的信》概述了伊壁鸠鲁的道德理论，即人生的主要目的就在于心灵的愉快和平静。因此，这两封书信为我们勾勒了一幅伊壁鸠鲁哲学的图画。伊壁鸠鲁主义是古代世界四大哲学体系之一，其它三个哲学体系是柏拉图主义、亚里士多德主义、爱比克泰德和马可·奥勒利乌斯的斯多葛主义。从它们那里我们不仅继承了各种问题，和处理问题的各种方法，而且在许多情况下还继承了它们所使用的解决问题的一般方式。

伊壁鸠鲁对科学与宗教之间的争端作过一个经典的论述。他把科学和宗教看成是在人的忠诚方面进行竞争的两种对立的世界观。在他看来，宗教只不过是迷信。它不但是虚妄的，而且还是有害的，因为它能造成人为的恐惧，从而使得人生变得非常可怜。按照马克思的说法，宗教是"人民的鸦片"；而伊壁鸠鲁以及他以后的卢克莱修的观点，正好与此相反。他们认为，宗教是心灵平静的破坏者。尽管如此，有意思的是，伊壁鸠鲁并不是一个无神论者。他还断言，神灵是存在的。但他们究竟有什么作用，却是全然不清楚的。根据他的理论，运行于空间中的物质性原子的排列组合足以

① 参见《西方世界名著》，第24卷，第60—65页。

说明现存的一切。

然而，尽管他颂扬科学，伊壁鸠鲁与其说是一个科学家，倒不如说是一个道德家。他寻求心灵的愉快和平静，并且情愿赞成对同一事件作许多不同的科学解释，只要这些解释能够使他避免因宗教而引起的种种恐惧。他称之为“幸福生活的开始和目的”的快乐，完全不是奢侈的。他不是讲究饮食、享乐的人；他提倡过一种简朴甚至清苦的生活。

（徐奕春 译）

致希罗多德的信

希罗多德，我为那些不能仔细钻研我所写的全部关于自然的作品的人，或不能阅读我所写的较大的著作的人，已经准备了一个关于整个系统的足够详细的摘要，这样他们至少可以适当地记住每一部门里面最一般的原则，以便在从事研究自然的时候，遇到机会便可以在最重要的节目上对自己有所帮助。而那些在综览主要原则方面已经有不少进展的人，也应该把整个系统的基本要点所构成的概略记在心里。因为我们经常需要一般的观点，详细的说明倒不常需要。实际上，必须回到基本原则，并且经常把基本原则记牢，才能对事实得到最基本的了解。事实上，如果完全掌握并且记住了各部门中的一般原则，就可以充分发现关于细节的准确知识，因为即使对一个完全入了门的人来说，一切准确知识的最基本的特点，也是迅速应用观察以及了解的能力，而如果把一切都总结在一些基本原则和公式里，就能够作到这一点了。因为不拘什么人，如果不能利用一些简短的公式，把所有可以详细地、精确地展开的东西包容在心里的话，就不可能在整个体系里把全部路程加以缩短。根据以上所说，由于我所描述的方法对于一切习惯于考察自然的人是有价值的，我又是极力劝说别人经常从事考察自然的，并且我的宁静主要就是由于过着以此为业的生活而得来的，所以我为你另写了这样一个摘要①，总结了整个学说的首要原则。

希罗多德，首先我们一定要抓住语词所指的那些观念，以便能

① 伊壁鸠鲁曾为他的著作《论自然》写过一个较详细的提要。原作与提要都已亡佚。——译者

够根据它们来对意见的推论或对有关考察或思考的问题下判断，这样，我们就可以既不让一切成为不确定的东西，以致进行没有终了的解释，也不致应用无意义的语词。为了这个目的，如果我们真正要有一个标准来判断一个有关考察或思考的问题，或一个心理的推论，重要的是注意那与每一个语词相联系的第一个心理上的影像，并且不需要加以解释。此外，我们的一切考察都要依照我们的感觉，特别是要依照心灵或任何一个判断工具的直接认识，也要依照我们身上的感触，以便得到一些指示，借以判断感官知觉与不可见的东西这两方面的问题。

弄清楚这几点之后，现在我们要来研究那些不能为感官所知觉的东西。首先，从不存在的东西不会产生出任何东西来，因为如果有事物产生的话，一切事物便是从一切事物产生出来的，并不需要种子。而如果消失的事物消毁成为不存在，一切事物就会都毁灭了，因为它们分解而成的东西是不存在的。更进一步说，宇宙过去一向就和现在一样，将来也永远如此。因为它不能变成任何另外的东西，因为在宇宙之外没有任何东西会走进宇宙，引起变化。

并且，宇宙就是许多物体与虚空(*κενός*)。因为物体之存在，是感觉本身通过一切经验所证实的，我们必须依据感觉的证明，运用推理来对不能感觉到的东西下判断，这是我已经说过的。如果没有我们称之为"虚空"、"地方"、(*χώρα*)以及"不可触的实体"(*ἀναφής φύσις*)的东西，物体就会没有存在的地方，没有运动的场所，像我们看见物体运动那样。除去这二者以外，我们无论运用理解或根据所想到的东西作类比，都不可能想到别的东西；我们可以把物体和虚空当作完整的存在物，而不能把它们说成属于这种存在物的偶性或性质。还有，物体中有些是复合物，有些则是构成复合物的东西。构成复合物的东西是不可分的(*ἄτομος*)①，并且是不变的

① "原子"(*ἄτομος*)的原义就是"不可分的东西"。——译者

(也就是说，如果一切东西不是被消毁成为不存在，那么复合物分解以后就要剩下某种固定不变的东西)，它们的本性是完全坚固，用任何方法都不能把它们分解成部分。所以毫无疑问，始基(ἀρχή)必定是不可分的有形体的存在物①。

并且，宇宙是无限的(ἄπειρον)。因为有限的东西必定有一个边界，而边界总要靠比照着另外的东西才能看出。因此，由于没有边界，宇宙也就没有限制，又由于没有限制，所以它必然是无限的，不受限制的。此外，说宇宙无限，是就物体的数量无限以及虚空的范围无限两方面而言。因为一方面，如果虚空是无限的，而物体的数目是有限的，那么，物体就不能停留在任何地方，而会在通过无限虚空的行程中分散出来，没有任何支持物或平衡物把它们往上面撞回去，使它们处在适当的地方。但是另一方面，如果虚空是有限的，无限多的物体就会没有地方容身了。

此外，不可分的和坚固的物体(复合物由它们产生，也分解成为它们)在形状方面还有数不清的差别，因为这么丰富多样的事物决不可能来自原子的一些数目有限的形状。因此每一形状的原子数目都是完全无限的，但是它们形状的差别却并不是完全无限，而只是数不清。

原子永远不断在运动，有的直线下落，有的离开正路，还有的由于冲撞而向后退。冲撞后有的彼此远远分开，有的一再向后退，一直退到它们碰机会与其他原子卡在一起才停止，还有的为卡在它们周围的原子所包围。这一方面是由于那将各个原子分隔开来的虚空的本性使然，因为虚空不能提供抵抗力，另一方面，则是由于原子的坚硬使它们冲撞后向后退，一直退到冲撞后与其他原子卡在一起时所能容许的那样远的距离。这些运动都没有开端，因为原子与虚空是永恒的。

① 即原子。——译者

这些简单的说明，如果将它都记在心中，对于我们理解存在物的本性就会提供一个足够的轮廓。

还有，存在着无限数目的世界，它们有的像我们的世界，有的不像我们的世界。因为原子数目无限，这是已经证明了的，它们被带到远远的地方。因为本性可以产生或制造出世界来的那些原子，并没有在一个世界或在有限数目的世界上面被用光，也没有在所有相像的世界或与这些不同的世界上面被用光，所以不会有妨碍无限数目的世界的障碍存在。

而且还有许多影像（τύπος），与坚固的物体形状相似，而在结构的细微上则远超过可感觉的东西。因为并不是不可能在围绕对象的东西中形成这样一些放射物，也不是不可能有机会形成这种稀薄的结构，也不是不可能有一些流出物保持着自己以前在坚固物体中原有的位置与秩序。这些影像我们称为"像"（εἴδωλον）。

其次，在可感觉的事物中，并没有什么东西与我们认为影像在结构上有不可超越的细微性的那种信念相矛盾。因此，影像也具有不可超越的运动速度，因为它们的一切原子的运动都是一致的，此外，也没有东西或极少东西以冲撞来阻止它们放射，而一个由许多个或无限个原子构成的物体，则会立刻为冲撞所阻止。此外，也并没有什么东西与我们认为"像"的产生和思想一样迅速的那个信念相矛盾。因为原子之从物体表面流出，是继续不断的，可是这并不能根据物体的大小有任何减少而察觉出来，因为丢失后又不断地填充上了。影像的流出，在一个长时间里，保持着坚固物体中原子的位置与次序，虽然有时是混乱的。还有，在周围气体中，复合的"像"形成得很迅速，因为它们不必要一直到最里面都是充实的，并且还有一些其他方式产生这种存在物。这些想法与我们的感觉全不矛盾，如果注意一下在什么情况下感觉会给我们从外物带来清晰的形像，以及在什么情况下它会带来相应的性质与运动的次

序的话。

我们也一定要认定，当某样东西从外物进入我们时，我们不只是看见它们的形状，并且还想到它们的形状①。因此外物不能借助处在它们与我们之间的气体，也不能借助任何一种从我们流到它们的射线或流出物，来使我们形成关于它们本身的颜色与形状的性质的印象，——作得像影像那样好：与外物在颜色与形状上相似，离开对象，按照它们各自的大小，或者进入我们视觉，或者进入我们心中，迅速地运动着，并且以这种方式重新产生一个个别的联续物的形像，而且与原来的对象保持相应的性质与运动的次序，当它们激动感官时，这种撞击是由于具体物体内的原子振动所造成的。

我们由于心灵或感官的认识活动而得到的每个影像，不拘是关于形状还是性质的影像，都是具体对象的形式或性质，这是由于影像不断重复或留下印象而产生的。错误永远在于把意见加到待证明的或不矛盾的事情上面，而结果竟没有得到证明，或者竟发生矛盾了。因为，我们所谓真实存在着的东西，以及作为与存在物相似的东西而被接受的影像（它们或者是在睡眠者身上产生，或者是由于心灵或其他判断工具的某些其他认识活动而产生），这二者之间的相似，若不是有这种性质的某些流出物实际上与我们的感官接触，是不会出现的。若不是有他种运动也在我们内部产生，与影像的认识紧密相连，可是又不相同，谬误是不会存在的；而正是由于这样，假设认识没有得到证明，或是矛盾的，错误就发生了；但如它被证明了，或是不矛盾，那它就是真的。所以我们要极力记住这个学说，一方面为的是使依据清晰见证的判断标准不致被推翻，另一方面为的是使谬误不致像真理那样得到稳固的根据，因而把一

① 伊壁鸠鲁认为视觉是由于影像流入眼睛所造成；而且认为思想也是由于影像流入心中所造成，不过流入心中的影像更精细。——译者

切弄得混淆不清。

九

再者，听觉也是由于从对象跑出的一种流，这对象就是说话、发声、发噪音或以任何其他方式引起听觉的对象。这个流分散成为微粒，每一个微粒都与整体相似，它们同时保持着性质上的互相符合，还保持着一种特性的统一，这个统一一直引回到发出声音的对象：就是这个统一在大多数情形中在听者方面产生了解，或者，如果没有这种特性的统一的话，那就仅只表明有外部对象出现。因为如果没有从对象传送过来某种性质上的符合物，这种了解是不会产生的。因此我们不要设想实在的气被发出的语音或被其他相似的声音弄成了一种形状——因为气根本不像这样受到声音的作用——，而是当我们发音时，在我们身上发生一击，立刻挤出一些微粒，这些微粒产生出一种气流，具有提供我们听觉的特性。

还有，我们要这样设想：嗅觉正如听觉一样，若不是从大小合适的对象跑出某些微粒来激动感官，是不会引起任何感觉的；微粒有些是这一种的，有些是那一种的，它们激动感官时，有些是以混乱而且奇特的方式，有些是以安静而且悦人的方式。

还有，我们要认定原子除了形状、重量、大小以及必然伴随着形状的一切以外，并没有属于可知觉的东西的任何性质。因为每一个性质都变化，而原子根本不变，因为在引起变化的复合物分解时，一定有某样东西依然是坚固而不可分解的；变化不是变成不存在或由不存在变来，变化是由于某些微粒的地位移动，以及另一些微粒的增加或离开。因此，重要的是：移动地位的物体应该是不能毁灭的，不应该具有变化的东西的本性，而应该有它们自己的分量（βαρος）和形状。这些一定是固定的。因为即使是我们可以知觉到的东西，由于物质的减少而改变它们的形状时，还是看见它们仍然有形状，而那些性质就不是仍旧存在于变化的对象里，象形状还留存着那样，而是在整个物体中消失了。而这些留存着的微粒就

足以引起复合物体里的差异，因为要紧的是某些东西应该留存着，而不被毁灭成不存在。

还有，我们不要设想原子有各种各样形状①，这样，我们的想法就不会与现象的实证相矛盾了，可是我们要设想有某些不同的大小。因为如果如此，我们就可以更好地解释我们的感情与感觉里所发生的事实。而为了解释事物里的性质的差别，却并不需要存在着各种各样大小的原子，因为这样就一定会有某些原子进到我们眼界之内，成为看得见的，但是从来没看见过这样的事，也不能想像一个原子如何能够变成可见的。

此外，我们也不要设想一个有限的物体里能有无限的部分或有各种程度微小的部分。所以，我们不仅要认为达到越来越小的部分的无限分割是不可能的，这样就不致使一切东西成为稀薄的，以至于在复合物体的组成中存在物不免于压碎以及消耗而成为不存在的；而且我们也不要设想在有限的物体里，有可能无限地继续不断过渡到越来越小的部分。因为如果有人说在一个物体里有无限的部分或有任何程度微小的部分，就不能设想：如何能成为这样的，以及这个物体的大小如何还能是有限的（因为很明显，这些无限的微粒一定有某种大小，不管它们是多末小，这物体的大小也会是无限的）。还有，由于有限的物体有一个边界，即使它本身是不被知觉到的，可是它是可以区别开来的，你不能设想靠在它旁边的那一点在性质上是不相像的，如果你像这样从一点到另一点继续下去，你就可以在你心里一直注意这样的点到无限了。我们还要注意，感觉里面最小的东西与那容许从一部分到另一部分前进的东西既不完全相像，也不是在各方面完全不像，而是与这类物体有某种类似，却又不能被分割成一些部分。但是如果我们根据这种相类似，想把它划分出部分来，一个在这边，另一个在那边，就一定

① 这是伊壁鸠鲁与德谟克利特的不同处。——译者

会有与第一点相似的另一点适应着我们的看法。我们从第一点开始继续看这些点，不是在同一点的界限以内，也不使一部分与一部分接触，但却用它们自己的真正特征来衡量物体的大小，在较大的物体里就较多，在较小的物体里就较少。我们要设想原子里的最微小的部分对于整体也有同样的关系，因为虽然在微小上，很明显它是超过了感觉所见到的东西，可是它却有同样的关系。因为实际上我们已经根据原子对于感觉到的物体的关系而肯定它有大小，只是说它在微小上比感觉到的物体差得很远。再进一步说，我们要认为这些最微小的不可分的点，在我们用思想对这些看不见的物体所进行的思考里面，是作为界标，以它们本身提供了对于原子大小度量的基本单位，不拘是较小的还是较大的原子都一样。因为原子的最小部分与可感知的东西的同类部分的类似，足以证明我们到此为止的结论；但是说它们会像运动着的物体那样聚在一起，那却是完全不可能的。

再进一步说，在无限中，我们不应该说"上"或"下"，好像是与一个绝对最高的或最低的东西比照着似的，实际上我们必须说，虽然从我们站着的任何地点，可能向我们头上那个方向进展到无限，可是绝对最高点却永远不会对我们出现。通过所想到的一点向下直到无限的那个东西，对于同一个东西说，也不能同时又在上又在下，因为这样想是不可能的。所以我们可以把那被想成向上达到无限的运动看成一个单独的运动，而把向下达到无限的运动看成另一个单独的运动，虽然那个从我们跑到我们头上的地方去的东西有无数次到达了那些在上面的东西的脚下，那个从我们跑到下面去的东西达到了那些在下面的东西的头上。因为尽管如此，在这两种情况之下，整个运动都是被想成向对立的方向一直进到无限。

并且，当原子在虚空里被带向前进而没有东西与它们冲撞时，

它们一定以相等的速度运动。因为当没有东西与它们相遇时，重的原子并不比小的和轻的原子运动得更快；而当没有东西与它们相撞时，小的原子也不会比大的原子更快，它们的整个行程是等速的；由于打击而产生的向上或向一旁的运动，也不会更快，由于原子本身的重量而产生的向下运动也不会更快。因为只要这两种运动有一种在进行，就有像思想一样快的行程，一直到有一样东西从外面阻止了它，或者由于原子本身的重量对打击它的那东西的力量发生反作用而阻止了它。再者，当原子通过虚空而没有遇到任何物体发生冲撞时，它就在一个不可想像的短时间内完成一切可以思议的距离。因为快慢现象的产生，是由于有冲撞以及没有冲撞。再者，虽然事实上一切原子速度相等，但是在复合物体里，也可以说一个原子比另一个原子快些，这是因为即使在最小的一段连续时间内，复合物体里所有的原子都是向一个地方运动，虽然在只有思想才能知觉到的瞬间里，原子并不是向一个地方运动，而是经常地彼此挤撞，一直到它们的连续运动达到感觉范围之内。因为对看不见的东西加上一种意见，认为在只有思想才能知觉的瞬间也会包含着连续运动，在这类情形之下，乃是不对的，因为我们要记住，我们用感官观察到的，或者用心灵通过一种认识而把握到的，才是真的。也不要设想在只有思想才能知觉到的瞬间，运动的物体也跑到它的组成原子所移动到的某些地方去（因为这也是不可设想的，在那个情形之下，当整个物体在一段可感觉到的时间内从无限虚空中任何一点来到时，它不会是从我们认识到它的运动的那个地方出发的），因为即使我们超出知觉界限设想物体运动的速度并不由于冲撞而迟缓，整个物体的运动仍然是它的内部冲撞的外部表现。此外，把握住这个基本原则也是有好处的。

其次，永远要以感觉以及感触作根据，因为这样你将会获得最可靠的确信的根据。你应该认为灵魂是散布在整个构造中间的一

团精细的微粒，很像混合着热的风，在某些方面像风，在另一些方面像热。还有一部分在组织的精微上甚至比这两部分[1]还远远高出许多倍，因为它[2]更能够与整个构造的其他部分保持密切接触。所有这些部分，都由灵魂的活动和感触、灵魂运动的敏捷、灵魂的思想过程以及我们死亡时所失掉的东西而显示出来。此外，你还要理解到灵魂拥有感觉的主要原因，可是灵魂如果不是以某种方式为结构的其余部分所包住，它就不会得到感觉。而这个其余的部分又由于供给灵魂以这种感觉的原因，它自己也就从灵魂获得一份这种偶然的能力。可是它并没有得到灵魂所具有的全部能力，所以灵魂离开了身体，身体就不再有感觉。因为身体永远不是自身具有这种能力，只是常常对另一个存在物[3]为这种能力提供机会，而这个存在物是与它自身同时出现的，这个存在物由于具有本身内部准备好的力量作为运动的结果，常常自发地为自身产生出感觉能力，然后把它也传达给身体，这是由于接触以及运动的配合所造成，我已经说过的。——所以，只要灵魂留在身体里[4]，即使身体的某个其他部分失掉了[5]，灵魂也不会没有感觉；可是，当包住灵魂的东西[6]或是全部或是部分离开时，灵魂的某些部分也就随之消灭了，而灵魂只要继续存在，就保有感觉。另一方面，结构的其余部分如果一旦失掉了，那合起来产生灵魂的本性的全部原子，不管多么小，虽然继续整个或部分地存在，也不会保有感觉。还有，如果整个结构分解了，灵魂分散开来了，不再有同样的能力，也不再运动了，这样，灵魂也就没有感觉了。因为，如果灵魂不在

---

① 指风与热。——译者

② 即所谓"无名的实体"(ἀχατονόμαστον)。——译者

③ 指灵魂。——译者

④ 意即只要人还是活的。——译者

⑤ 指失去了不致命的肢体。——译者

⑥ 指致命的部分。——译者

这个机体里，而且不能引起这些运动，如果包围着灵魂的不再是灵魂现在存在于其中并且在其中实现这些运动的环境时，是不可能想像灵魂有感觉的。还有，我们也必须明白了解，“无形体”这个语词，一般是用来表示那可以被认为独立存在的东西的。可是不可能设想无形体的东西是单独的存在物，除非是虚空，而虚空既不能作用也不能被作用，它只是通过自身供给物体以运动的机会。因此那些说灵魂无形体的人是瞎说。因为如果它有这种本性，它就在任何方面都不能作用或被作用了。但是事实上，对于灵魂说，这两样事情都是很明显突出的。如果按照感触和感觉的标准来判断这一切关于灵魂的推理，并且记住我在起初所说的，就会看出那些推理都充分地包容在这些一般公式里面，可以在这个基础上把整个系统的各项细节准确地制定出来。

此外，对于物体，我们是用形状、颜色、大小、重量以及其他一切来述说的，好像这些东西或者是一切事物的伴随特质，或者是可以由感觉到这些性质而看到或认识到的事物的伴随特质，可是我们不要把它们或者设想成独立的存在物（因为那样想像是不可能的），或者设想成绝对不存在，或者设想成伴随着物体的某种其他的无形体的存在物，或者设想成物体的物质部分；我们倒应该设想整个物体的全体是由于这一切而得到它的永恒存在，可是意思并不是说，物体是那些由合起来形成物体的特质所组成（譬如，一个大的结构是由组成这个结构的各部分放在一起而造成，不管是起码的单位大小，或是其他比这个结构本身小的各部分，不拘是什么），而只是像我所说的，物体是由于这一切特质全体而得到它的永恒存在。这一切特质都各有其被知觉到以及被区别开的特殊方式，只要整个物体永远与它们在一起而从不与它们分开；物体正是由于被了解为许多性质的集合，因而得到物体的称谓。

还有，物体常常有偶性，偶性并不是恒常地伴随着物体；这些

偶性，我们不要设想它们根本不存在，也不要设想它们具有整个物体的本性，也不要把它们设想成可以列入不可见的东西，或者设想成无形体的东西。所以当我们按照最普通的用法使用这个名词时，我们要弄清楚，偶性既没有我们了解为集合体并且称之为物体的那个整体的本性，也不是恒常伴随着物体的那些特质；没有这些特质，一个一定的物体就是不能设想的。但是作为某些认识活动的结果，只要有聚合的物体同它们在一起，它们每一个就都可以用这名词来称呼，但是只有见到它们出现的时候才可以这样起，因为偶性并不是永恒的伴随物。我们不要由于偶性没有它所依附的那个整体的本性，也没有那些恒常的伴随物的本性，便把这个清楚的事实逐出存在的领域之外；我们也不要设想这种偶然的东西是独立存在的（因为这对于偶性以及对于永恒的特质都是不能设想的），但是，正由于它们呈现在感觉中，我们必须把它们认作呈现于物体的偶性，而不认作永恒的伴随物，或者以为它们自身是属于物质存在物之列的，确切地说，应该把它们了解为正好像我们实际感觉所表示的它们的特性那样。

并且，你还要牢牢记住这一点：我们寻找时间，不要像在一个对象中寻找其他一切东西一样，把它们归结到我们心中所觉察到的一般概念，而必须采取直接的直观，我们便是按照这个直观来说"一段长时间"或"一段短时间"，并且把我们的直观应用在时间上来加以考察，如同我们对其他的东西所作的一样。我们也不要找寻也许更好的语词，只要使用那些普通应用到时间上面的语词就成了。我们也不要用任何别的东西来述说时间，把那东西当作具有与这种特殊知觉同样的基本性质，像有些人所作的那样，我们必须单单特别注意我们拿来联系这个特殊知觉并且用来衡量它的那个东西。因为其实这是无需证明的，只要反省一下，就可以看出我们是把它联系在白天与黑夜以及昼夜的区分上，也把它联系在内

部的感触或没有感触上，也把它联系在运动与静止状态上，也正由于同运动和静止相联系，我们便认为这个知觉是一种特殊的偶性，因此我们称之为时间。

除了我们已经说过的以外，我们还必须相信，众多的世界，以及一切不断地显示出与我们看见的事物相似的外观的有限复合物体，都是从无限中生出来的，凡是这样的东西，较大的和较小的全一样，都是从单个的物质集团分出来的，这一切东西又再分散，有的较快，有的较慢，有的遭遇到这一系列原因，有的则遭遇到另外一系列的原因。我们还应该相信，这些世界的产生，既不必是具有同一个形状的，也不必是具有各种形状的。还有，我们必须相信，在一切世界里，都有我们在这个世界里所见到的动物、植物以及其他事物，因为并没有人能够证明，在一个属于某一类的世界里，会或者不会已经包容着我们所见到的动物、植物和一切其他事物由之组成的种子的种类，而在一个属于另一类的世界里，这些种类则是不能存在过的。

再进一步说，我们必须设想，人类的本性也只是接受环境的教训，被迫去作许多各式各样的事情，后来理性对自然所提示的东西进行加工，作出进一步的发明，在某些事情上比较快，在另一些事情上比较慢，在某些时代作出伟大的进展，在另一些时代进展又较小。所以在最初的时候，名称也并不是审慎地加到事物上的，人们的本性由于部族的不同而具有自己的特殊感触，接受自己的特殊印象，因之每一部族都以自己的方式来吐气①，所吐出的气根据每一种这样的感情与印象而形成定型，又由于住的地方所引起的各族之间的差别而有所不同。后来，在每一部族里，由于公认而审慎地提出特殊名称，为的是使这些名词的意义减少纠缠不清并且表明起来更简单。有时有些人把一直不为大家知道可是他们自己熟

① 即发音。——译者

悉的东西带过来，并且把它们的名称介绍过来，有时是自然而然地不得不说出它们来，有时则是由于依照通行的结合方式进行推理而选用它们，这样就使得它们的意义明确了。

还有，不能认为天体的运动和旋转、日月蚀、升起、降落以及与这些相类的现象，是由于某种实体①使然，这个实体管制、规定或者曾经规定过它们，同时又享受着完全的福祉与不朽（因为困难、忧虑、愤怒是和恩惠与幸福的生活不调和的，这些事情发生在有懦弱、恐惧以及依赖邻人的地方）。我们也不要相信天体会有幸福，并且自动使自己担当起这样的运动，它们不过是聚成一堆的火。当我们用名词来表示像福祉、不朽这类概念时，我们必须保持它们的充分庄严的意义，为的是不致从它们产生出与庄严的概念相反的意见。不然这个矛盾就会在人们的灵魂中引起最大的纷扰。所以我们必须相信，在世界的产生过程中，由于在这样一团一团的东西里原来包含着物质，因而这个有固定秩序的规律也就由之产生了。

还有，我们一定要相信，确切地发现最基本的事实的原因，乃是自然科学（φυσιολογία）的任务，我们要相信，由于认识天象而得到的幸福就在于此，也就在于了解从这些天象里见到的各种存在物的本性，了解其他一切与我们的幸福所必需的精确知识有关的东西。要知道，凡是以多种方式出现的东西，或者可以用别种方式出现的东西，都不属于上述的那些东西，凡是引起怀疑或不安的东西，都不能包括在具有不朽的和幸福的本性的东西里。这一点我们的心智可以确定是绝对如此的。但是，属于考察升起、降落、旋转、日月蚀之类的事情，对于知识所带来的快乐说，却没有任何价值，觉察到这一类事情的人们，仍然不知道这些事情的本性、根本原因是什么，依旧在恐惧之中，正像他们根本不曾知道这些事情一样。事实上，他们的恐惧甚至于可能更大，因为由于观察到这些事情而

① 指神。——译者

发生的惊奇，是不能发现任何答案或明了它们基本规律的。因此，关于旋转、降落、上升、日月蚀之类的现象，即使我们发现了某些原因（我们考察特殊现象就是如此），我们也不要以为这些事情的探讨没有达到充分准确的地步，因而觉得对我们心灵的平静与幸福无所帮助。所以当我们研究天象以及一切不能为感官察知的东西时，我们要仔细考察一种相似的现象在地球上以多少方式产生。我们应该藐视那些人，他们不认识那种只能以一种方式存在或发生的东西，也不认识我们远远望见的东西中那种可以用几种方式发生的东西，他们更不明白在什么条件下心灵不能平静，〔以及在什么条件下心灵能够平静〕① 。因此，如果我们认为一种现象是或然地以这一类的某种特殊方式发生，并且认为在一些情况下我们一样可以平静，当我们发觉它可以用几种方式发生时，我们就会像知道它以某种特殊方式发生一样，很少被扰乱。

除了所有这些一般的事情之外，我们还要把握住这一点：人们心里的主要不安的发生，乃是由于他们认为这些天体是幸福的与不朽的，可是又具有与这些属性不相合的意志、行为与动机；此外也是由于他们总是期待或想像着某种永久的苦难，像传说里所描述的那样，甚至害怕死后会失掉知觉，好像这与他们有切身的关系似的；并且，也是由于他们之所以陷入这种情况，并不是以推理的意见为根据，倒是凭借某种非理性的预感，因此，由于他们不知道苦痛的限度，他们所受到的纷扰，比起根据意见达到这个信仰时所受到的纷扰来，是同样巨大，甚至更加广泛。而心灵的平静则是从以上所说的一切中解救出来，对一般的以及最基本的原理怀着经常不断的记念。

因此，如果对象是一般的，我们就应该注意一般的内部感触和外部感觉，如果对象是特殊的，我们就应该注意特殊的内部的感触

① 据希克斯本《第欧根尼·拉尔修》第2册，第608—609页辑补。——译者

和外部的感觉，我们还应该按照每一个判断标准来注意每一个直接的直觉。因为我们如果注意到这些，我们就会正确地找到我们心理上的不安与恐惧之所以发生的原因，并且，由于学习了天象以及其他一切经常发生的事件的真正原因，我们就会摆脱一切使其余的人发生极端恐惧的东西。

希罗多德，这就是我关于一般原理的性质的一些要点的论述，这是一个简要的论述，这样我的说明就会易于准确把握了。我认为，即使一个人不能考察这个系统的所有细节，他也会由这个论述获得一种力量，与别人比起来可称无敌。因为事实上他将会根据我们的一般系统弄清楚许多细节，而这一些原理，如果他记在心里，是会经常帮助他的。因为它们的特点是这样，即使那些现在正把细节研究到相当的程度、甚至已经全面研究过的人，也会根据这样的纲要指导他们的分析，来进行他们对于整个自然的大部分考察。至于那些还没有充分达到完满境地的人，有一些则可以根据这个纲要，无需口授而很快地得到一个关于最重要的事情的概观，从而获得心灵的平静。

（徐孝通　齐良骥 译　　王太庆 校）

致美诺寇的信

当一个人年青的时候，不要让他耽搁了哲学研究，当他年老的时候，也不要让他对他的研究发生厌倦，因为要获得灵魂的健康，谁也不会有太早或太晚的问题。说研究哲学的时间还没到或已经晚了，就像说享福的时间还没到或已经晚了一样。所以青年人和老年人都应该研究哲学，老年人通过回忆过去的愉快，仍然可以在好的事情上是年青的，而青年人由于对将来无所畏惧，也可以同时既年青又年老。当幸福在时，我们便拥有一切，而当幸福不在时，我们便尽力来谋得它，所以一个人思虑到产生幸福的事物，是应该的。

我时常指点给你的那些事，我都希望你去作并且实行，拿它当作幸福生活的根本原则。第一，要相信神是一个不朽和幸福的实体，一如世人关于神的共同意见所说；不要把任何与不朽和幸福不一致的东西加到你对神的观念上去，并且要相信神拥有足以保持这种幸福和不朽的一切。神灵是有的，因为我们关于神灵的知识是明显的：但是神灵的本性并不是像一般人所想的那样；一般人对于神灵所表的敬意，没有一点符合于他们所存的神灵观念。摈斥众人所信的神灵的人，并不是不敬神灵的，拿众人所存的关于神灵的意见加在神灵身上的人，才是不敬神灵的。因为众人关于神的肯定都不是从感觉得来的概念而是虚妄的假定，根据这种假定，临到恶人头上的大祸和降到善人身上的大福都被归之于神灵：因为众人总是把人类的美德联系到他们关于神灵的观念上，而把一切与人类性质不同的，都认为与神性不合。

你要习惯于相信死亡是一件和我们毫不相干的事，因为一切善恶吉凶都在感觉中，而死亡不过是感觉的丧失。因为这个缘故，正确地认识到死亡与我们无干，便使我们对于人生有死这件事愉快起来，这种认识并不是给人生增加上无尽的时间，而是把我们从对于不死的渴望中解放了出来。一个人如果正确地了解到终止生存并没有什么可怕，对于他而言，活着也就没有什么可怕的。那么，如果有人说他之所以怕死，并不是因为死在当前使他难过，而是因为死还未到使他难过，那就是个傻瓜了。一件事情在当前并不使一个人忧虑，反而在未到时使他烦恼，这是很荒谬的。所以一切恶中最可怕的——死亡——对于我们是无足轻重的，因为当我们存在时，死亡对于我们还没有来，而当死亡时，我们已经不存在了。因此死对于生者和死者都不相干；因为对于生者说，死是不存在的，而死者本身根本就不存在了。

然而一般人有时逃避死亡，把它看成最大的灾难，有时却盼望死亡，以为这是摆脱人生灾难的休息。贤者既不厌恶生存，也不畏惧死亡，既不把生存看成坏事，也不把死亡看成灾难。贤者对于生命，正如同他对于食品那样，并不是单单选多的，而是选最精美的；同样地，他享受时间也不是单单度量它是否最长远，而是度量它是否最合意。

如果叫一个青年好好地活，而叫一个老人好好地死，就是一个傻瓜了，这不但是因为生命是愉快的，而且是因为好好地活和好好地死二者都属于同样的教养。更糟糕的是说，不出世最好，“如果出世了，就赶快进阴曹地府去吧”①。因为如果他真是这样想，他为什么不捐生自尽呢？如果这真是他的信念，那是他很容易办到的事。可是如果他是在开玩笑，他就是在人们不会接受的情形下说蠢话。

① 索福克里斯的诗句。——译者

我们要记住，将来不是我们自己的，从另外一方面说，将来也并非完全不是我们自己的。所以我们既不能期待将来，认为它一定要来到，也不能对它失望，认为它永远不会来到。

还有，我们要体会到，在欲望中间，有些是自然的，有些是虚浮的；在自然的欲望中，有些是必要的，有些则仅仅是自然的；在必要的欲望中，有些是幸福所必要的，有些是养息身体所必要的，有些则是生命本身的存在所必要的。我们对于这些东西，有了正确的了解，就能够为了肉体的健康和灵魂的平静(ἀταραξία)来考虑取舍，因为肉体的健康和灵魂的平静乃是幸福生活的目的。就是为了达到这个目的，我们才竭力以求避免痛苦和恐惧。我们一旦达到了这种境地，灵魂的骚动就消散了；因为动物就不需要寻觅所欠缺的东西，也不需要去寻找其他可以使灵魂和肉体安好的东西。只有当我们痛苦时，我们才需要快乐，因为快乐不在场；而当我们不痛苦时，我们就不需要快乐了。因为这个缘故，我们说快乐是幸福生活的开始和目的。因为我们认为幸福生活是我们天生的最高的善，我们的一切取舍都从快乐出发；我们的最终目的乃是得到快乐，而以感触(πάθος)为标准来判断一切的善。

既然快乐是我们天生的最高的善，所以我们并不选取所有的快乐，当某些快乐会给我们带来更大的痛苦时，我们每每放过这许多快乐；如果我们一时忍受痛苦而可以有更大的快乐随之而来，我们就认为有许多种痛苦比快乐还好。就快乐与我们有天生的联系而言，每一种快乐都是善，然而并不是每一种快乐都值得选取；正如每一种痛苦都是恶，却并非每一种痛苦都应当趋避。对于这一切，我们必须加以权衡，考虑到合适和不合适，从而加以判断；因为有的时候我们可以觉得善是恶的，而有的时候，相反地，我们可以觉得恶是善的。

我们认为知足是一件大善，并不是因为我们在任何时候都只

能有很少的东西享用，而是因为如果我们没有很多的东西，我们可以满足于很少的东西。我们真正相信，最能充分享受奢侈品的人，也就是最不需要奢侈品的人；凡是自然的东西，都是最容易得到的，只有无用的东西才不容易到手。当要求所造成的痛苦取消了的时候，简单的食品给人的快乐就和珍贵的美味一样大；当需要吃东西的时候，面包和水就能给人极大的快乐，养成简单朴素的生活习惯，是增进健康的一大因素，使人对于生活必需品不加挑剔。当我们偶尔过比较奢侈的生活时，朴素的习惯也可以使我们处理得更好一点，而对于命运无所畏惧。

当我们说快乐是目的时，我们并不是指放荡者的快乐或肉体享受的快乐(如有些人所想的那样，这些人或者是无知的，或者是不赞成我们的意见或曲解了我们的意见)。我们所谓的快乐，是指身体的无痛苦和灵魂的无纷扰。不断地饮酒取乐，享受童子与妇人的欢乐①，或享用有鱼的盛筵，以及其他的珍馐美馔，都不能使生活愉快；使生活愉快的乃是清醒的静观，它找出了一切取舍的理由，清除了那些在灵魂中造成最大的纷扰的空洞意见。

这一切的开始以及最大的善，乃是审慎。因此审慎甚至比哲学还要可贵，因为一切其他美德都是由它而出。它告诉我们，一个人除非审慎地、正大光明地、正当地活着，就不可能愉快地活着；没有人会审慎地、正大光明地、正当地活着而不愉快地活着。因为各种美德都与愉快的生活共存，愉快的生活是不能与各种美德分开的。你还能想得出比这样一个人更好的人吗？——他对于神灵有虔诚的看法，对于死亡完全没有恐惧，他正确地思考自然所规定的目的，他领会到主要的善是容易完成并且容易图谋的，而最大的恶只能于短期内持续并且只能致使顷刻的痛苦。他不信有些人拿来当作万物之主的那个命运，他认为我们拥有决定事变的主要力量，

① 指男色与女色。——译者

他把一些事物归因于必然，一些事物归因于机遇，一些事物归因于我们自己，因为必然取消了责任，机遇是不经常的，而我们的行动是自由的，这种自由就形成了使我们承受褒贬的责任。就是听从那些关于神灵的神话，也比作自然哲学家们所主张的命运的奴隶好得多；因为神话还给我们指出一点希望，可以借崇拜神灵而缓和神灵的震怒，至于命运则对于我们显得是一种不可挽回的必然。他也不像众人那样把机遇看成一位女神（因为一位神灵是不会胡乱行事的），他也不把机遇看成一个不确定的原因，因为他不相信善和恶是机遇为了使人生活得幸福而给人的，虽然大善或大恶的开始却是机遇所供给的。他以为遵从理性而不走运，比不遵从理性而走运还要好，因为凡是被判定为最好的行为，都是遵从理性正当地作成的。

你要日夜奉行这些诫命以及与此有密切关系的诫命，你要自己去做，并且和与你一样的人一道去做，这样，你就永远不会被睡眠中的或清醒时的妄念所扰，你就会在人群中像一尊神似的活着，因为一个生活在不死的神灵中的人是没有一点像有死的生物的。

（齐良骥 译　王太庆 校）

爱比克泰德

公元60—138

爱比克泰德是一个女奴的儿子，公元60年左右出生于小亚细亚中部的弗利吉亚的希尔阿波利斯。孩提时他就是罗马皇帝尼禄的一个大臣埃帕弗罗底特斯的奴隶，这位大臣自己从前也是奴隶。在身为奴隶时，爱比克泰德就开始听当时著名的斯多葛派哲学家穆索尼乌斯·鲁福斯讲学。约在公元89年他获得了自由，并当了一名街头教师，但并未获得成功。他首次获得成功是当他与其他许多哲学家一道被人怀疑为主张共和制度的时候，那时他被罗马皇帝图密善驱逐出罗马城。流放期满以后他来到希腊北方的尼科波利城。在那里他建立了一所学校，并始终在那儿从事教学，一直到大约公元138年去世。作为教师他获得了很高的声誉，以至尼科波利因作为这所学校的校址而远近闻名。

爱比克泰德没有撰写过什么著作，他的教学完全是靠口授。他的学生来自罗马帝国各地，其中有个叫阿里安的，后来成为亚历山大大帝时期的历史学家。阿里安经常详细地记录下老师的教导，并据此出版了八卷本《爱比克泰德语录》(其中四卷流传了下来)以及《爱比克泰德手册》，或叫《爱比克泰德格言录》，后者被刊印在下面。

斯多葛派在古代哲学学派中是最有影响的，同时也是最有名的。它在柏拉图死后的那一时代中，起源于雅典，季蒂昂的芝诺则

是斯多葛派的创始人。由于他的讲学是在一个屋顶下带圆柱的门廊(这在希腊语中称为"斯多阿")中进行的，所以他的学说被称为"柱廊派"哲学或"斯多葛派"。这个学派在罗马获得了最大的声誉，它以爱比克泰德和罗马皇帝马可·奥勒利乌斯为代表，这表明了这个学派对奴隶到皇帝都有吸引力。

遵循从亚里士多德以来的传统，斯多葛派学者把他们的学说划分为逻辑学、物理学和伦理学三个部分。因此斯多葛派是一个完整的哲学体系，它自称在理智世界中没有任何一个领域是没有接触过的。它的逻辑学赢得了极大的声誉，以致该学派的第二号代表人物克利西波斯经常被人直截了当地称为逻辑学家。斯多葛派学者在命题逻辑中发展了逻辑学之父亚里士多德所没有研究过的一个分支。虽然斯多葛派的学者们在逻辑学、物理学或者说自然哲学方面撰写了很多著作，但是除了一些残篇以外，这些著作后来全部都散失了。斯多葛派学者流传至今的全部著作，几乎完全只限于伦理学和道德学领域的著作。这些就是爱比克泰德和马可·奥勒利乌斯的著作。①

从《格言录》中很容易看出，为什么"斯多葛派中人"这个词已经成为能够毫不畏缩地忍受痛苦的人的代名词。苏格拉底是多次被斯多葛派学者作为效法的典范而提出来的。但是作为典范的，与其说是《柏拉图对话集》中那个喜欢理智性辩论的苏格拉底，不如说是不为苦乐所动心、面对监禁和死亡毫不畏惧、善于内心解脱的苏格拉底。

爱比克泰德介绍的斯多葛派哲学家具有圣者的许多特征：他们是禁欲主义者，意志方面受过磨炼，顺从命运的摆布，喜爱对死亡进行冥思苦想，对别人富于同情，视如兄弟。然而，对帕斯卡尔这样的基督教徒来说，爱比克泰德的教导却是令人厌恶的。帕斯

① 参见《西方世界名著》，第12卷，第105—310页。

卡尔确信不信仰上帝的人是软弱的，痛苦的。当他听到斯多葛派中人说，有些事情是人们力所能及的，哲学家则是“所有的救助或伤害都能反求诸己”的那种人时，他感到受到了侮辱。正是根据斯多葛派声称是“我们自己的”那些东西，例如“意见、目标、愿望、厌恶”，爱比克泰德建立了自己的道德学说。他断言，只要我们能控制自己对世界上所发生的事情的态度，人就有可能获得自由和心灵的安宁。

格 言 录

一

有些事物是在我们能力范围之内的，有些事物则是在我们能力范围以外的。能力范围以外的事物就是身体、财产、名誉、地位。总之，就是任何不完全属于自己的事物。

在我们能力范围之内的事物，其本性是自然而然的，不受约束的，不会遇到阻碍的；但是，那些我们能力范围以外的事物却是脆弱的，依赖别人的，受到约束的，异己的。因此，请记住，如果你把本性上依赖别人的事物看成是自然而然的，并把隶属于别人的事物当作是你自己的，那么，你将会遇到阻碍，感到悔恨，精神上烦躁不安，甚至会责难神灵和别人。可是，如果你只把真正属于你自己的事物看作是你自己的，把属于别人的事物看作是别人的，那么，就绝对不会有人来强迫你，来约束你，你也不会非难和指责任何人，不会做任何违心的事；而且没有人会伤害你，你不会树敌，也不会蒙受任何损失。

因此，如果你想达到上述这些伟大的目标，那么，请记住，看到别人的成就，你绝对不要渴望去追求，哪怕是极为轻微的追求；你必须完全放弃其中的某些追求，并且在当前推迟其余的追求。但是，如果你想完全获得这些事物，并且想同样拥有权力和财产，那么，你就可能会在追求权力的过程中丧失财产，那么你就必然得不到唯一能使你获得幸福和解脱的那些东西。

因此，要马上想办法去培养自己的能力，能对每个令人不快的貌似雷同之物说："你只是外貌相似，并不是真正的货色。"然后，根

据你所具有的标准去检验它；并且首先而且主要的是根据下述这项原则去检验它：它是否与我们能力范围之内的事物有关；如果它是与我们能力范围以外的事物有关，那么，你就应该说，它对你一文不值。

二

请记住，欲望要求你获得你渴望得到的事物，厌恶要求你避免与你所反感的事物相接触。没有获得自己想要获得的事物的人会感到失望，遭遇到所厌恶的事物的人则是不幸的。所以，如果你只是避开你所能控制的那些令人不快的事物，那么，你就决不会遭遇到你所避开的任何事物。但是，如果你要躲避疾病、死亡和贫困，那么，你将会冒遭遇极大不幸的危险。这样就请不要避开所有我们能力范围以外的事物，而只避开我们能力范围之内的令人不快的事物吧。但是，在目前请抑制住所有的欲望，因为，如果你渴望获得自己能力范围以外的任何事物，那么，你就必然要陷于失望的境地，而你现在又不能获得自己能力范围之内、而且是合理愿望的那些事物。在实际生活中当你需要追求或回避任何事物时，你都要慎重地、有教养地和适度地去做。

三

无论对什么事物，不管是使人愉快的事物，还是能供你使用的事物，或是令人倾心爱护的事物，你都要注意了解这些事物是什么性质。从最细小的事物说起：如果你有一个心爱的杯子，它只是一个你喜爱的杯子，那么，如果它摔碎了，这你应该是可以容忍的。如果你怀抱的是你的孩子或妻子，但你考虑到人终归是要死的，那么，假如他们之中谁死了，这你是能够承受的。

四

当你开始从事任何活动的时候，注意提醒自己理解这项活动的性质是什么。如果你去洗澡，你要能想像出通常在澡塘中会发生什么事情。一些人蜂拥而出，一些人蜂拥而入，有的人在骂街，有的人则乘机偷窃。这时，如果你对自己说："我要去洗澡，并且要保持自己心境的平和。"那么，你就会平安自在地洗完这次澡。对其他各种活动也应采取这种态度。这样，如果在洗澡时发生了什么不愉快的事情，你就可以说："我的愿望不仅是洗澡，而且要保持心境的平和，如果我对发生的这些事情发脾气，那么，我就不能保持心境的平和。"

五

人们之所以心绪不宁，并不是因为发生了什么事情，而是因为他们对事情所采取的观点不合适。例如死是并不可怕的，否则死对苏格拉底就成为可怕的事情了。之所以对死发生恐惧则是由于我们对死所抱的看法，认为死是可怕的。所以，当我们遇到阻碍，或者心绪不宁，或者感到忧愁时，我们决不能将它归咎于别人，而要归咎于我们自己，也就是归咎于我们自己的观点。自己若有不幸就责备别人，这是一个没有教养的人的行为；如果责备自己，那就是一个正在接受教养的人的行为；如果既不责备别人也不责备自己，那就是一个具有良好教养的人的行为。

六

不要为不属于自己的优点而欣喜。如果一匹马得意洋洋地说："我长得多么膘壮好看"，那么，这也许是可以容忍的。但是，你若是兴高采烈地说："我有一匹膘壮好看的马"，那么，要知道，你之

所以兴高采烈仅仅是因为那匹马的一些优点。然而，你自己有些什么优点呢？只是利用了马的存在这个现象。因此，你若是在这方面保持心境的平和，那么，你就会只在合乎情理时才感到兴高采烈，你只能对自己的优点感到兴高采烈。

七

在航行中，当船停泊的时候，如果你上岸弄点清水，你可能会顺便拾个贝壳或块菌以自娱。但是你应该时时惦记着按时上船，以免挨船长的斥责。否则你就会像羊一样被人捆着抬上船去，那你拾的东西当然都得扔掉。在生活中也是如此：你得到的不是贝壳或块菌，而是像爱人或孩子这一类东西，这并没有什么不可以的。但要是船长叫你马上上船，你一定要立即向他们告别，头也不回地跑上船去。要是你年纪大了，你就不要离船走远，免得听不见船长的召唤，赶不上船。

八

不要要求事情像你所希望的那样发生，而要希望事情像它们实际发生的那样发生，这样你就会生活得满意。

九

疾病对你的身体会形成障碍，但它并不是对意志的障碍，除非你意志薄弱。残疾对腿的发育会形成障碍，但它并不是对意志的障碍，对周围发生的每一件事，你都应如此自勉。这样你就会看到，它只是对其它的事物形成了障碍，而决不是对你的障碍。

十

要记住，对每件偶发事件，你都要反求诸己，问问自己有什么

能力能用来对付它。如果你遇到一个漂亮的人儿，你会想到需要的是节欲的能力。如果你遭遇痛苦，你就需要坚韧。如果你受到别人辱骂，你就要容忍。一旦如此这般形成了习惯，那么，现实中发生的任何事情就都压不倒你。

十 一

关于任何事物，决不要说："我失掉了它"；而要说："我归还了它"。你的孩子死了吗？孩子已被归还了。你的妻子死了吗？她已被归还了。"但是抢走别人土地的人当然是一个坏人。"有人给了你什么东西，可是现在又要求收回去，对这你会有什么感受？当他允许你占有这件东西时，你就要像旅客住客栈一样，不要把它视为己有。

十 二

假如你想要提高自己，就要把下述这样的推论抛弃掉。例如："假如我疏忽了我的事务，我就无法维持生活；假如我不惩罚我的仆人，他将成为一个没有用的人。"宁可毫无恐惧、悲痛，饥饿而死，也比过着优裕的生活而心情焦虑不安要好。宁可让仆人笨拙，也比自己不快乐好。

因此，要从小事做起。要是溢出了点油或是丢了些葡萄酒，怎么办？你都要对自己说："这是取得平静和安宁所要付出的代价；你不能不付出代价来取得任何东西。"当你叫仆人来的时候，你要想到，他可能不来，即使来了，也可能不按你的愿望去做事。他居然有能力使你心情不安，这对他来说绝非是他所希望的，而对你来说则是令人不快的。

十　三

如果你想提高自己，你就要甘于在外表上显得愚笨。不要让别人认为你通晓任何事情；尽管别人认为你是颇有身份的人，但你自己却不要显得过于自信。因为你要确信，使自己的愿望与本性取得和谐一致，同时又在外表上取得好印象，是很不容易的事。要知道，当你集中注意某一方面的时候，你必然会疏忽其它的方面。

十　四

如果你想让你的孩子、妻子和朋友长生不老，那你就是个愚蠢的人。因为你这是想做你力所不能及的事，是想让属于别人的东西属于你自己。同样，如果你想让你的仆人没有过错，那么，你也是个愚蠢的人，因为你想使坏事不成其为坏事而变成别的什么东西。但是，如果你想使自己的愿望不陷于失望，那却是你力所能及的事情。一个人能把别人追求的东西给予别人，把别人想避开的东西加以排除，那么，他就成了自己的主人。因此，谁要是想获得解脱，那么，如果一些东西依存于别人，是他力所不及的，他就不要想获取这些东西，否则他必然要成为奴隶。

十　五

请记住，你的行为举止必须像赴宴时那样端正。如果有什么东西摆到了你的面前，你可以伸手去取你不多不少的一份。如果有什么食品在你面前传递过去，请不要截住它。如果有什么菜一时还没有端到你面前，请不要渴望马上得到它，而要耐心等着它传到你面前。对儿童、妇女、官员和富人都要举止端正，这样你才会有朝一日有资格与神灵共餐。如果对摆在你面前的东西你居然都不去拿，甚至完全摒弃了它们，那么你不仅有资格与神灵共餐，而

且有资格和他们一道进行统治。正是由于按上述办法行事，第欧根尼、赫拉克利特，以及其他像他们一样的人，理所当然地具有了神性，并被人视为神圣不可侵犯。

十　六

如果你看到有人因内心痛苦而哭泣，那么，或者是因为他的儿子到国外去了，或者是因为他的事业受到了挫折，那你要留神，不要被这显而易见的不幸所压倒，而要分别情况，乐于对他讲明：伤害他的并不是这件事本身——因为换个别人也许不会受到伤害——而是他对这件事所采取的看法。就谈话本身而言，不要轻视你对他的分忧劝解。必要时还可以跟他一道呻吟叹息，表示同情。不过要注意，在自己内心却不可也呻吟叹息。

十　七

请记住，你是由天神这位作家选定的剧目中的一名演员。如果剧目短，你们演出的时间就短，如果剧目长，你们演出的时间就长。如果根据作家的意愿要你扮演穷人、残疾人、统治者或平民，要注意你都要尽力演好。因为演好特定的角色是演员的工作，而分配角色则是作家的工作。

十　八

当你碰巧听到一只乌鸦不吉祥地呱呱叫的时候，不要被它的出现所吓倒，而要分别情况，对自己说："这对于我不是什么不祥的兆头。无论是对我的无足轻重的身体、财产、名誉，或是对我的孩子、妻子，都不是什么不祥的兆头。如果我认为任何兆头都是吉祥的，那么，不管发生了什么事情，都可从中得到好处。因为这是属于我的能力范围以内的事情。"

十　九

如果你不参与不能取胜的竞争，那么，你可能就是不可战胜的。因此，当你看到任何声望很高或权力很大的人，或因其他原因而深受人们尊敬的人时，注意不要被这种表面现象所迷惑而断言他们是幸福的；因为如果善于做自己力所能及的事情，那么，就没有妒嫉或竞争存在的余地。就你来说，不要奢望能成为将军、议员或是执行官什么的，而要力求获得解脱，而获得解脱的唯一办法，就是不要理睬自己力所不能及的事情。

二　十

要记住，并不是辱骂、打击或当众侮辱你的人，使你感到受到侮辱，而是你对这些事情的看法，引起了你的侮辱感。当有人激怒你的时候，你要确信，激怒你的正是你自己的看法。因此，首先你要力求不被这些表面现象弄糊涂了，如果你一旦能赢得时间和喘息机会，你一定能更容易地克制自己。

二　十　一

如果每天都让你亲眼目睹死亡、流放或其他一些可怕的事情，但主要是死亡，那么，你就绝对不会产生这些事情是悲惨的想法，也不会渴望获得任何东西。

二　十　二

如果你渴望学哲学，从一开始你就要准备接受大量的冷嘲热讽。有的说："他一回到我们这里，马上就成为哲学家了。"有的说，"他哪里来的这副目空一切的神气！"而就你来说，则务必不要有任何傲慢的表现，要像上帝派到这种特殊场合的人那样，沉着、冷静

地表现出你认为最好的态度。因为你要记住，如果你能坚持不懈地这样做，那么，那些先前奚落你的人以后就会转而尊重你。不过，如果你被他们压倒了，那么，你就会招致加倍的奚落。

二十三

如果你为了取乐别人而把自己的注意力转向外部事物，你可以确信，你一定会打乱你的生活常规。在任何事情上都要满足于做一个哲人。如果你希望别人把你看成哲人，那么，你对自己也要成为哲人。你只要能这样做就够了。

二十四

不要让下面这样的想法来折磨你："在我的一生中将不会有人信任我，无论在哪儿，我都是个无足轻重的人。"因为，如果不被人信任是一种不幸的话，那么正如你不可能由于别人的拖累而陷于地位卑微一样，你也不可能因此而陷于不幸。难道获取权力或者参加招待会是你应该做的事情吗？决不是。那么，不被人信任到底又是怎么一回事呢？在那些你唯一力所能及的事情上，你本可能是极为举足轻重的人，你怎么可能成为无足轻重的人呢？"可是我的朋友将得不到别人的帮助。"你所说的"得不到别人的帮助"是什么意思？这意味着他们不会从你这里得到金钱，你也不会使他们成为罗马公民。那么，是谁告诉你的，这些都是我们力所能及的事情，而不是别人的事情呢？"好，那么，请把这些东西弄来吧，那样，我们也可能分得一份。"如果我能把它们弄来，又不致丧失自己的名誉、忠诚和自尊，那么请告诉我，该怎么做，我就会把它们弄来；不过，如果你要我丧失自己固有的美德，使你得到那些毫无价值的东西，那么，请你想一想，你是多么缺乏理智而愚蠢啊！此外，你想要哪一样呢：一笔钱还是一位忠实可靠的朋友？（当然是朋友。）请你帮助

我，使我获得这种品质，而不要要求我做使我可能丧失这种品质的事情。你会说，我们的国家只要依靠我，就会得不到别人的帮助。在这里，你说的帮助又是什么意思？国家既不需要你提供门廊，又不需要你提供浴室，那么，所谓帮助到底是什么意思？国家既不需要铁匠提供鞋子，也不需要鞋匠提供武器。只要人人能各尽其职，就足够了。如果你能为国家培养一个忠实而可靠的公民，难道他会对国家无用吗？当然有用。因此，你本人对国家也当然是有用的。那么，你会问："我在我们国家内该占有什么地位呢？"只要能保持忠诚与诚实，你能够占有什么地位就占有什么地位。不过，如果你渴望成为对国家有用的人，而又失去上述这些品质，成为一个毫无信义，毫无羞耻的人，那么，你又怎样为国家服务呢？

二十五

在招待会上，是否有人在彬彬有礼和友好交谈方面，比你会受到更大的欢迎？如果这些都是好事，你应该为这个人获得盛誉而感到欣慰；如果这些都是坏事，你就不应该为此感到沮丧。要记住，人们不会允许你为获得外部事物，不采用同一种方法与别人去竞争。试想，一个人如果不常到别人家串门，不愿照顾别人，不想称赞别人，他能够与做这些事情的人平等享受吗？如果你买东西时，不愿付钱而想无偿地取得它们，那你就是不公平的，并且是不合理的。举例来说：一个莴苣要卖多少钱？假如说一块钱。那么，如果有人花了一块钱买了莴苣走了，而你没有付钱，也没有买莴苣就走了。不要认为花了钱的人，比你这个没花钱的人有什么优越之处。因为他虽然有了莴苣，而你却有没花出去的钱。因此，在这件事中，你没有被邀请参加这个人举办的招待会，因为你没有付给主人供给晚餐的费用。卖出晚餐是为了得到赞扬，卖出晚餐是为了使人能出席招待会。因此，假如买晚餐符合你的利益，那么你就付出

代价给主人。不过，如果你希望既不付出代价同时又想得到晚餐，那你就是不明智而且是愚蠢的。难道你就没有任何可以代替这份晚餐的东西吗？有，的确有，——不必称赞那个你不愿意称赞的人；也无须忍受他的仆人的侮辱。

二 十 六

天意可以从一些众所周知的事情中得知。例如：邻居的孩子打碎了一个杯子这一类的东西，我们马上会说："这是早晚会发生的事情"；可以确信，如果你自己的杯子也被打碎了，你的感受会像别人的杯子被打碎的反应一样。要是把这种态度应用到更重大的事情上去。如果是别人的孩子或妻子死了，会怎么样？谁都会说："这是命中注定的。"但如果是自己的孩子死了，马上会说："哎呀我多倒霉呀！"应当永远记住，当同样的事情发生在别人身上时，我们是怎么对待的。

二 十 七

正如我们不会设立击不中的靶子一样，世界上也不存在不能改变的邪恶的本性。

二 十 八

如果有人把你的躯体交付给某个过路的人，你肯定会生气。同样，如果你把自己的心灵交付给一个张口骂街的人，使你陷入困窘不安和狼狈不堪的境地，那么你能不感到羞耻吗？

二 十 九

做任何事情，你都要考虑，如何开始，怎样继续，然后才去做。否则，你开始时虽然精神抖擞，以后就会马马虎虎不顾后果，而且

如果事情这样发展下去，最后你就会不知羞耻地不想继续干了。例如："我一定要在奥林匹克运动会上获胜。"那么，你就得考虑，开头要做些什么，以后要做些什么，最后，如果事情发展顺利，你就去参加比赛。但你必须遵守规则，食用规定的饮食，不要贪食可口的东西。在规定的时间内锻炼你的体魄，不管自己是否愿意，不管天气是冷是热；决不能喝冷水，有时还不能喝酒。总之，你必须像病人听从医生一样专心致志地听教练的话。另外，在比赛中，你可能被摔到沟里，胳膊脱臼，脚腕扭伤，吸食大量尘土，因过失而受人鞭打而最后遭致失败。所有这些你都考虑到了，并没有打退堂鼓，那你就去参加比赛。否则，请注意，你的举动就会像孩子一样。当孩子们偶尔看到并且羡慕这些竞技表演时，他们会有时玩摔跤游戏，有时模仿斗剑士，有时吹号，有时甚至演出一场悲剧。这样，你也会有时是一位摔跤运动员，有时是一个斗剑士，有时是一位哲学家，有时是一位演说家。但是，这都不是真的。像猿一样你在模仿你看到的一切。一个接一个地模仿肯定会使你高兴。可是，一旦你熟悉了这些事情，你就不会喜欢它们了。因为你从来没有细心地深入到任何一件事情中去，也没有调查或研究过这些事情，而只是马马虎虎地、半心半意地做这些事情。当有些人看到一个哲学家或听到一个人像幼发拉底斯一样雄辩地演讲（其实谁又能像幼发拉底斯那样雄辩呢？）时，他们就想当哲学家。所以，你首先要考虑，这是件什么事情，以及你本人的禀赋能承担什么活动。如果，你想当一名摔跤运动员，你就要考虑你的肩膀，你的后背，你的大腿（是否强健），因为不同的人天生是做不同的事情的。你是否认为，照你现在的所作所为，就能当哲学家了吗？（做了哲学家，）你能像现在这样，随意吃喝、牢骚满腹、发泄不满吗？你必须细心观察，必须勤奋，必须能克服某种嗜好，必须疏远你所认识的人，必须受到仆人的轻视，甚至路人的嘲笑；在许多方面都不如别人：在官职上、在

荣誉上、在法庭上都比别人差。如果你充分地考虑了所有这一切，你仍然愿意，那么，你就去做哲学家吧。所谓愿意，就是说，如果你舍弃了这些东西，你就能具有赢得宁静、解脱和镇定的一颗心。如果你不愿意，那么，你就别当哲学家，不要像孩子一样，一会儿做哲学家，一会儿做税务官，一会儿做演说家，一会儿又做凯撒的官员。这些事情都是不能始终如一的。你必须做一个人，不是做好人，就是做坏人。你必须培养自己健全的推理能力，否则你就会追求外部的事物；你要么就是倾心于内部的事物，要么就是倾心于外部的事物。这就是说，你要么就是做哲人，要么就是做群氓。

三　十

义务一般是根据关系来衡量的。某人是你的父亲吗？这就意味着你要照顾他，在各方面都顺从他，耐心地接受他的责备和指正。但是，他是一个坏父亲。那么，难道你只是跟一个好父亲才有血缘关系吗？不，无论什么样的父亲，你跟他都有血缘关系。你的兄弟对你不公正吗？那么你对他仍然要保持公正的关系。不要考虑他对你做了些什么，而要考虑你应该如何做，以保持自己的心境平和，符合本性。因为别人不可能伤害你，除非你愿意他伤害你。只有你愿意受伤害，你才能受到伤害。因此，如果你依照这个原则，使自己习惯于细心考虑自己与邻居、市民、指挥官之间的关系，你就能推断出你对他们相应的义务。

三　十　一

要确信敬神的本质在于对神有正确的认识，认为神是存在的，神会公平合理地管理宇宙。你要坚持这样的信念：服从神，听命于神，在各种场合下都心甘情愿地听从神的旨意。因为所有的事情都是神的完美无缺的智慧所安排的。只有这样，你才永远不会非

难神，也不会责怪神不照顾你了。要做到这一点，只有让自己避开不在我们能力范围之内的事物，以及判断善恶也仅限于我们能力范围之内的事物，除此以外别无它法。如果你认为在我们能力范围以外的任何事情不是善就是恶，那么，当你所希望的事落空，或者你希望避免的事发生了的时候，你肯定会指责这些事情的主宰者。因为任何人都会很自然地躲避并憎恨那些可能伤害他们的事物，以及导致这些事物发生的造物主；都会追求并喜欢那些对他们可能有益的事物，以及导致这些事物发生的造物主。一个可能会受到伤害的人，居然要他对伤害自己的人感兴趣，那是不可能的。正如人们不会对伤害本身感兴趣一样。因此，做父亲的如若没有把看起来好的东西分配给儿子，同样也会遭到儿子的怨恨；而这就使波吕尼刻斯和伊托克列斯彼此成为仇人——因为他们两人都认为，帝国是一个好东西。由于同样的道理，农民、水手以及商人，还有那些失去了妻子或儿女的人，都会辱骂神灵。因为我们利益所在的地方，同时也是虔诚企望的地方。因此，凡是小心谨慎控制自己的喜爱和憎恶的人（他这样做是应该的），同时也能控制自己的企望。不过这也就形成了一种义不容辞的责任：每个人都要根据他所在国家的习俗，心悦诚服地，而不是心不在焉地、贪婪地、奢侈地，为神供献美酒、供品和上等的果品。

三十二

如果你求助于占卜，那么，你肯定不会知道你要占卜的这件事将会怎样，因为你是来求教于占卜者的。不过，在来占卜以前，你是知道这件事的性质的，至少如果你富有哲理性思维的话，你是会知道的。因为如果事情是在你能力范围以外的，它不可能意味着非善即恶。因此，在见到占卜者时，自己不要带着欲望或厌恶——否则，你见到占卜者时会忐忑不安——不过，你首先要清楚地懂得，

任何事情不管它是什么性质，对你来说都是无须计较的，无足轻重的，因为适当地利用事件是你力所能及的，也是任何人无法阻挡的。把神当作顾问，求神时应有信心。以后，当神给你忠告时，你要记住，你设想的是什么样子的顾问。如果你不服从他的旨意，那么，他的忠告你也会忽视的。如果你的思想全都集中到当前这件事上，而要发现这件事的奥秘，又是理智或其它知识所无能为力的，那么，你就要像苏格拉底所说的那样求助于占卜。当我们有责任与国家或朋友共患难时，对是否应该共患难就不应求神问卜了。因为即使占卜者预先警告了你，有凶兆出现，这也不过是预示着我们会面临死亡、断肢或流放。但哪怕是面临危险，我们也会心明事理，同国家或朋友站在一起。因此，应该求教于那位伟大的占卜者——达尔菲地方的阿波罗神，他曾经把一个人驱逐出了这个神庙，因为那个人不帮助他的朋友。①

三十三

首先要给自己规定一些既可以单独一人培养做到，又可以同朋友们一起培养做到的品德和举止。

大部分时候要保持沉默，只说必须要说的话，而且只说很少的几句话。在需要的场合，有时可以跟别人进行有节制的谈话，但不要涉及日常生活中的话题，像角斗士、赛马、体育比赛冠军、食品、饮料等庸俗的话题。尤其不要涉及人，既不要责备人，也不要赞美人或对人们进行比较。如果你有能力，那么，可以通过你自己的谈话，把大家的谈话转向适当的话题；但是，如果你发现自己是和局外人在一起，就应该保持沉默。

---

① 这指的是辛普利福乌斯在评述这一段文章时详尽描述过的一件轶事：一个人在来神庙占卜的途中被人杀死了，而他的同伴却抛弃了他，来到这座神庙避难，最后被神驱逐出了神庙。——英译者

不要高声地、经常地、长时间地发笑。

如有可能就绝对不要发誓；能不发誓，就无论如何不要发誓。

要避免参加公开的和庸俗的招待会；即使某种场合需要你参加，也要始终注意防止不自觉地滑到庸俗的地步。因为你要相信，即使一个人他本身非常纯洁，但如果跟他交往的同伴腐化，他同样也会腐化的。

提供与身体有关的东西，如肉类、饮料、衣服、住宅和随从人员等的时候，绝对不要超过必要的限度。并且一定要杜绝一切铺张和奢侈的东西。

结婚以前，你要竭尽所能避免跟妇女有不合法的交往；但又不要无情地或严厉地对待被人诱使而干出这种事情的人，也不要经常吹嘘自己没有干过这样的事情。

如果有人告诉你某人说了你的坏话，那么，别对他说到的那些事进行辩解，而要这么回答："他可能还不了解我别的过错，否则，他就不可能只提出那些事情。"

你毋需在公众场所经常露面；但是，如果有适当场合需要你出席，那就不要显得你对其他任何人的关心超过你对自己的关心，也就是说，希望事情恰好是跟它原来的一模一样，希望只有最好的人才能获得成功；这样，就不会出现任何不利于你的事情了。但是你要绝对避免欢呼、鼓掌、嘲弄别人和表露出激烈的情绪。当你离去的时候，就不要谈论很多已经过去了的事，以及对你的进步毫无帮助的事。因为这种谈论表明你喜欢炫耀自己。

不要急于或乐于参加私人朗诵会；但是，如果你参加了，就要注意保持自己的庄重和尊严，也不要让别人讨厌你。

当你要去同别人见面，尤其是同一位地位比你高的人见面时，心中要想着苏格拉底或芝诺在这类情况下会怎样行事，那么，对任

何可能发生的事情，你就不会感到不知所措，束手无策了。

当你要去谒见任何当权者时，你不妨想像一下，你可能发现他不在家，你可能被拒之门外，吃闭门羹，见不到他。也可能见到了他，但他不理睬你。如果考虑到这种种情况后，你仍然必须见到他，那么，不论发生了什么情况，你都要容忍。决不要对自己说："这么多不值得。"因为这么抱怨是一种庸俗的行为，就像是一个被外界事物弄糊涂了的人似的。

在同伴面前，要避免经常地和过多地提及自己的活动和过去遭遇过的危险。尽管谈起自己过去冒过的险使你很惬意，但别人听到你的冒险活动，就不一定同你一样地高兴。同样要尽量避免引人发笑，因为这容易使你滑到庸俗的地步，也容易使你的熟人降低对你的尊敬。进入不成体统的谈话同样是危险的。当这种事一旦发生，就要尽早利用一个适当的机会，对用这种方式套近乎的人进行谴责，或者起码你要以沉默、羞愧的脸色和严肃的神情，表现出你对那种谈话所引起的不快。

三十四

如果你被一些勾引你行乐的许诺弄得眼花缭乱的话，你就要警惕，不要被这些乐事冲昏了头脑；你首先要推迟，等你有空时，再去从事。然后，你要想一想两个时机：一个是当你享受这种乐事的时候，乃至其后，你就会懊悔和自责；另一个是，如果你反其道而行之，不去行乐，你将感到多么快乐，甚至会为之欢呼。尽管取乐对你似乎是一种合乎情理的满足，可是你也要注意，取乐的诱惑、勾引和吸引力也许不能征服你，可你要能下决心去反对行乐，并意识到自己取得了伟大的胜利，那是何等的好（那才是真正的满足）。

三 十 五

当你做任何事情是出于清晰的判断，认为它是应该做的时候，即使有很多人误解你，你做时也不要怕被人看见。因为，如果你做得不对，就不要这样做；如果你做得对，为什么要害怕那些错误地非难你的人呢？

三 十 六

正如"不是白昼就是夜晚"这个命题，在析取逻辑中很有力量，但在合取逻辑中则毫无力量一样，所以在宴会上，最大限度地食用饭菜对满足人的胃口是很合适的，但对宴会的社交精神，则是很不符合的。因此，当你和别人一起吃饭的时候，对于摆在你面前的食品，你不仅要记住，它对身体的价值，而且要记住，它使你对主人在周到礼节上的价值。

三 十 七

如果你承担了超越你能力的任何角色，那么，你既因此而降低了自己的身份，同时又失去了你本来可能胜任的角色。

三 十 八

正如在走路时，你会留心别把脚踩在钉子上或扭了脚一样，（因此在生活中）你也应小心，不要伤害自己心智的主要机能①。如果我们对每个行动都能警惕这一点，那么，我们的行动就会更安全一些。

① 心智的主要机能是指人的思维能力。——中译者

三 十 九

正像脚是衡量鞋子是否合适的标准一样，身价则是衡量每个人财产多少的适当标准。因此，如果你的行为适可而止，那么，你就能保持适度；但是如果你超过了限度，那么，你就必然会身不由己地一直发展下去，达到危急的程度；就像穿鞋子一样，如果你超过了是否合脚这个标准，那么，最初是把鞋子镀金、以后又镶以紫镙、然后再饰以珠宝。因此，任何事物一旦超越了衡量它的适当标准，发展下去那就永无止境了。

四 十

妇女从14岁起，就被男人赠以女主人的头衔而加以恭维。因此，当她们看到自己被人视为只供男人取乐时，妇女就开始打扮自己，并且把自己的全部希望寄托在打扮上。所以，争相打扮是值得的。但是她们会发现，只有当她们表现出举止端庄、温柔谦恭时，她们才能受到尊敬。

四 十 一

在与身体有关的事情上花费很多时间，以致在运动上、在饮食上、在行使其他动物性的机能上缺乏节制，乃是缺乏智力的表现。这些事情只能顺便做做，我们的主要精力应该放在培养理性上。

四 十 二

当有人在你身边做坏事或者说你坏话的时候，要记住，他之所以这么做、这么说是出于一种看法，即他认为这样做是正确的。他不可能按照你认为是正确的道理去做，而只是按照他认为是正确

的道理去做。因此，如果他根据虚伪的外表来作出判断，那么，受到伤害的正是他自己，所以受到欺骗的也正是他自己。所以如果有人把真诚的建议看作是虚假的，那么，这个建议本身并不会受到损害，只是这个人受到了欺骗。因此，要是从这些原则出发，你就会逆来顺受地容忍辱骂你的人。因为在每一个场合，你都会说："他从来就认为这么做是正确的。"

四十三

凡事都有两个把柄，一个是供人用来掌握它的，另一个则不能用来掌握它。如果你的兄弟做事不公正，你就不能用他不公正的这个把柄来抓住这件事不放，因为使用那个把柄你掌握不了它；而要使用另外一个把柄，即他是你的兄弟，他是和你一起抚养长大的，这样你就可以使用这个把柄而掌握住这件事情。

四十四

下面这两个推论都没有逻辑上的联系："我比你富有，因此，我比你优越。""我比你善辩，因此，我比你优越。"真正的逻辑联系却是这样的："我比你富有，因此，我的财产一定比你的多。""我比你善辩，因此，我的风格必然比你强。"然而，你毕竟不是财产或风格。

四十五

如果有人急急忙忙地去洗澡，我们不能说他澡洗坏了，而只能说他洗澡太匆忙了。如果有人喝多了酒，我们不能说他做了坏事，而只能说他饮酒太多。因为除非你完全了解他的动机，否则，你怎么能知道他干了坏事？这样，你就不会冒轻信任何表面现象的危险，而是根据你完全了解了的事实说话。

四 十 六

永远不要宣称你自己是个哲学家，也不要在无知的人中间侈谈你的原则，而要用行动向他们显示出你的原则。例如：在宴会上，你不要谈论人们应该如何吃东西，而只是应该如何吃，你就如何吃。因为你要记住，苏格拉底正是这样做才彻底避免了一切浮夸。当人们来到他身边，想通过他把他们引见给哲学家时，他就接待了他们，并且把他们介绍给哲学家；尽管受到了轻视，他也能很好地容忍。因此，在无知者中间对原则进行任何讨论时，在大部分时间内你要保持沉默。因为把没有融会贯通的东西急切地抛出来，是有很大危险的。如果有人说你什么也不懂，而你听了以后并不因此而激怒，那么，你可以确信，你的工作已经真正升堂入室了。因为羊并不是把自己吃的草仓促地吐出来，向牧羊人显示它们吃了多少草，而是把吃了的草在内部消化掉，然后把草转化为羊毛和乳汁。因此，你不要在无知的人面前显示出你的原则，而要表现出由于融会贯通了这些原则而产生出的行为来。

四 十 七

当你学会了以节俭的方式去保养自己的身体时，不要以此而自夸，如果你喝了水，也不要在每个场合都说："我喝了水。"而首先要想一想穷人比我们节俭得多得多，也比我们吃苦耐劳得多。如果你为了自己而不是为了公众在任何时候都能锻炼自己吃苦耐劳，也不要吹嘘自己；当你实在太渴了的时候，只要用水漱漱口，就可以了，也无需告诉别人。

四 十 八

平庸的人的表现和特征是他从来不反求诸己，既不自我救助

也不能认识到会自我伤害，认为救助或伤害都只能来自外部事物。哲学家的表现和特征是，所有的救助或伤害都能反求诸己。能力强的人的标志就是，他既不去指责别人，也不去赞扬别人，既不非难别人，也不指控别人，既不说自己是什么重要人物，也不说自己懂得任何事情。如果他遇到任何阻碍和约束，他总是责怪自己；当他受到别人的赞扬时，他会对赞扬他的人微笑；当他受到别人的指责时，他不替自己辩护。然而，他会像处在康复时期的疗养人员一样行事，小心谨慎，注意别干扰那些虽然做得好，但还不是十分牢靠的事情。他能抑制自己的欲念；他把自己的厌恶转向那些阻挠人们正确地应用自己意志的事情；他在各个方面都适当地使用自己的精力；如果他显得愚蠢和无知，他也并不介意；总之，他像注视敌人或暗算他的人那样，经常监督自己。

四十九

当有人自诩能够看懂和解释克利西波斯的著作时，你要对自己说："除非克利西波斯写得很晦涩，否则，这个人就没有什么好炫耀的了。我想要做的是什么事情呢？是要认识自然并遵循自然。所以我要知道：谁能解释自然；听说克利西波斯能阐明自然，因此我求助于他。但我看不懂他的著作。因此我想找一个能解释它们的人。"到现在为止我没有什么东西可自夸的。一旦我找到了一位能解释克利西波斯著作的人，剩下来我要做的事就是应用他的教诲。只有这件事才是很有价值的事。但是，如果我仅仅是欣赏这种解释，那么，除了成为语法学家以外，我还能成为什么呢？当然不会成为哲学家，除非实际上我解释的不是荷马的著作而是克利西波斯的著作。因此，当有人想让我给他讲克利西波斯的著作时，我会因为我的行为不能与克利西波斯的教诲保持协调一致，而感到十分惭愧。

五　十

无论什么规则，只要你采用了，就该像法律那样遵守；如果你违反了规则，那就是不尊重规则；而且不要理会别人如何说你，因为毕竟这对自己是无关紧要的。那么，你要拖到什么时候才会有要求进步的可贵表现，才会在任何情况下都不会违背理智的判断呢？你已经接受了你本该是熟悉的哲学原理，实际上你已经熟悉了这些原理。那么，你在等待另外一位什么大师，这难道能成为这种推迟自我改造的借口吗？你已经不是小孩子而是大人了。所以如果你仍然粗心大意、偷懒、遇事经常是一拖再拖、朝三暮四、日复一日地推迟下决心自我改造的时间，这样麻木不仁地活下去你将一事无成，而且无论是生是死，你始终都将是一个思想庸俗的人。那么，此时此刻你应该认为自己作为成年人和能人而活下去是值得的。让"一切看上去都是最好的"成为你的一条不可违抗的法则。如果有任何苦乐、荣辱降临于你，那么，请记住，现在是战斗的时候了。奥林匹克运动会来临了，这是不能延期举行的。一旦失败或被人打败，则会丧失荣誉；当然，你或许会取得胜利。例如苏格拉底，他通过种种方法改造自己，并且只遵循理智的引导，结果成了完善的人。你虽然还不是苏格拉底，但只要你生活在这个世界上，就应设法使自己成为苏格拉底式的人物。

五　十　一

哲学首先的和最必要的论题就是在实践中应用一些原则，如：我们不应该说谎；第二就是对这些原则的论证，如：为什么我们不应该说谎；第三就是要让上述两种论题能显示出力量并具有逻辑上的联系，如：为什么这就是论证。因为到底什么是论证？什么是结论？什么是矛盾？什么是真理？什么是虚妄？由于上述第二点，上

述第三点就是必要的；由于上述第一点，第二点同样也是必要的。但最必要的和应该作为我们根据的是第一点。可是我们做的却正好相反，把所有的时间都花费在第三点上，把精力全都花费在这一方面而完全忽略了第一点。因此可以说，在我们说谎的同时，我们还非常乐于表明，对撒谎是错误的这个命题是如何获得论证的。

在任何场合我们手边都应备有下面这些格言：

引导我吧，宙斯，而你啊——命运之神，
无论在哪里，你的命令都决定了我的命运。
我心甘情愿地听从你；过去我没有听从你，
我就变得邪恶而沮丧，我还是应该听从你。①

谁能完全听从命运之神，
谁就是人中的贤哲和通晓天理的人。②

其三：

啊！克里多，如果这样做能取悦于神，
那就这样做吧。③
阿尼图斯和墨勒图斯④的确可以杀死我，
但要伤害我，他们却不能。⑤

希金森　英译

（阎慕超 译　胡士襄 校）

---

① 克雷安德，见第欧根尼·拉尔修的著作，同时也为塞内加所引用，载《圣经·使徒书》，107。

② 欧里庇得斯，未完稿 965。

③ 柏拉图：《克里多篇》〔参见《西方世界名著》，第 7 卷，第 213 页。——编者〕。

④ 阿尼图斯和墨勒图斯都是苏格拉底案件的原告。——中译者

⑤ 柏拉图：《辩解篇》〔参见《西方世界名著》，第 7 卷，第 206 页。——编者〕。

沃尔特·霍雷肖·佩特

1839—1894

沃尔特·佩特1839年8月4日出生于英格兰。他的父亲理查德出生于纽约，是荷兰人的后裔；在佩特出生前几年，举家搬到英格兰。沃尔特就学于坎特伯雷英王学校和牛津大学王后学院。在牛津他给私人学生补课直到1864年，同年他被选为布雷兹诺兹学院公费研究生。1868年他的文章《美学诗》发表于《双周评论》。在这之后，又发表了评论达芬奇、米兰多拉、波提切利、米开朗琪罗和其他人的论文。这些文章收入他的《文艺复兴史研究》一书，于1873年出版。现在把该书的著名"结束语"重印在下面。

这时佩特已成为牛津大学的一个评论家和美学家小团体的中心人物。在他的朋友之中有"前拉斐尔派"。1885年他出版了小说《伊壁鸠鲁信徒马利乌斯》。他的门徒将此书赞誉为新时代的福音。这本书提倡大家投身于审美的生活理想。这本书风格的完美、语调的平静高昂，给他的观点增添了说服力。佩特写作不断，以小说的形式发表了一系列的哲学论文，于1887年出版了《假想的肖像画》，1893年出版了评论性的著作《柏拉图和柏拉图主义》。在他的晚年，他恢复了青年时代的宗教热情。据说，如果他活得长久一些，他可能会去做牧师。可是，他却于1894年7月30日逝世了，享年54岁。死后还出版了他的两册论文集和一本小说。他的全部文集于1901年问世。

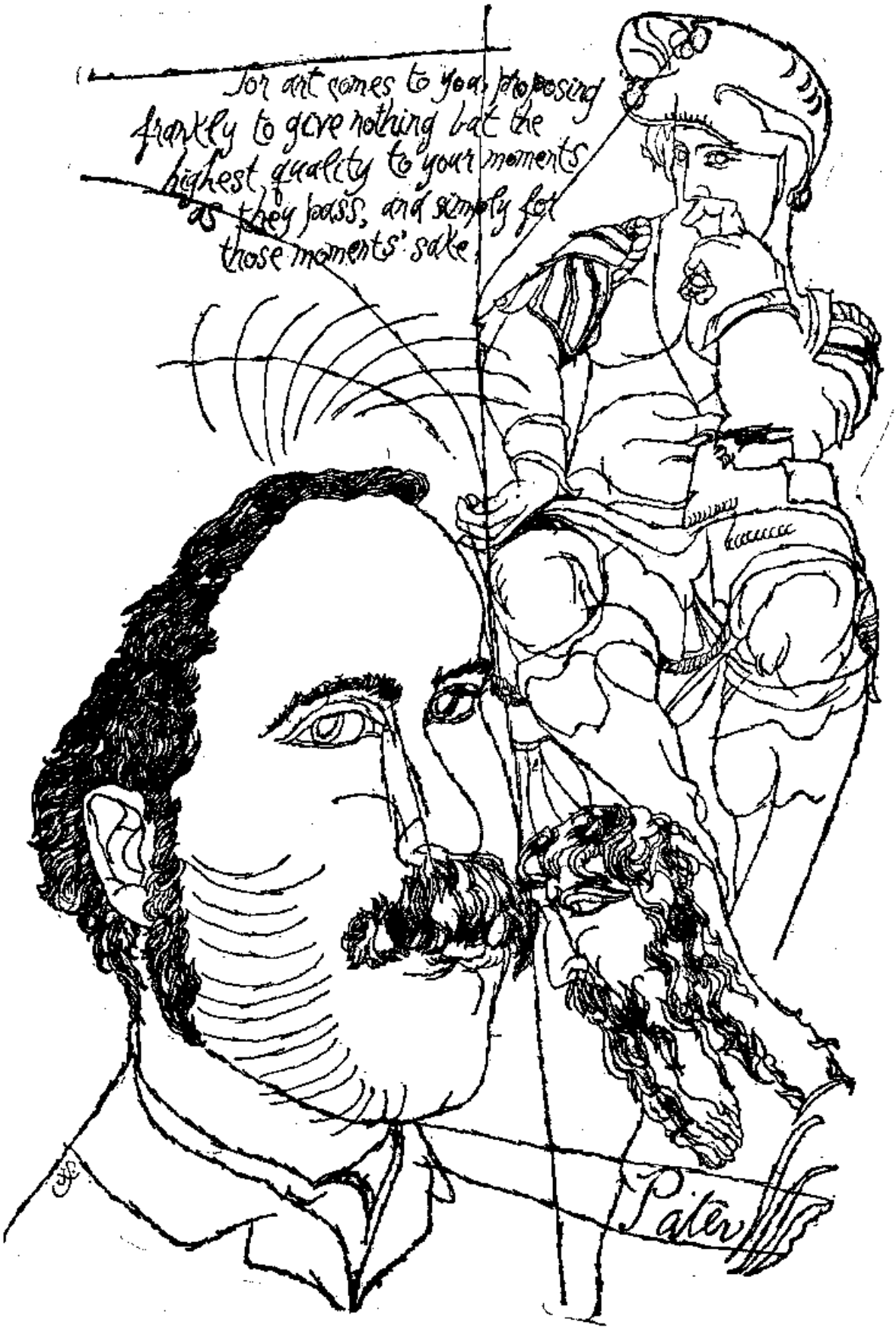
依据柏拉图和亚里士多德的观点，人生最高的目标是进行无私的理智的探讨。按照伊壁鸠鲁和卢克莱修的观点，人生的理想是免除痛苦和烦恼，获得适当的快乐。佩特认为，这两种理想都不排除获得某种强烈的体验。他认为理智的探讨不仅仅是被动地看到真理，同时也包含着发现新事物时的喜悦。在伊壁鸠鲁信徒的文雅的、对人不作要求的友谊中，包含着一种微妙的自信和热情。在伊壁鸠鲁信徒的顺应自然中包含着勇气，他们认为这种勇气在于对人和人的命运保持毫不在乎的态度。

佩特在《伊壁鸠鲁信徒马利乌斯》一书中发挥并夸大了伊壁鸠鲁学说中的上述看法。在柏拉图的学说中，佩特强调人的心灵对最高的真和美、对最强烈的体验，进行毫无顾虑勇往直前的追求。他坚持认为，使生命具有意义的正是对这些事情的心醉神迷，实现了追求的时刻出现的精神高昂。单调无聊的德行和平庸的成果会使人们感到厌倦。正如爱默生所说："要雄心勃勃。"不要怕作出牺牲，不管你做什么，不达到最好的程度，最完美的风格——说出最美好的词句，写出最美好的文章，具有最美好的色彩——就决不罢休。

文艺复兴是合乎佩特胃口的一个研究课题。在一个小小的半岛上，结集了那么多的天才人物，除了雅典在一个短暂的时期以外，这是史无前例的事。由于疾病、国内战争和入侵，人们虽然经受了苦难，但生活中的创造性成就却达到了狂热的顶峰。佩特指出，文艺复兴时期的意大利是体现他的理想的活生生的典范。

在《伊壁鸠鲁信徒马利乌斯》一书的结束语中，作者告诉我们，人生成功之路在于要由一个心醉神迷迅速地过渡到另一个心醉神

插图作者注："在佩特画像的右上方是梅迪奇的洛伦佐的像，左上方是来自佩特写的《文艺复兴史研究》一书中的引语；右下方则是希腊哲学家赫拉克利特的小头像，他对佩特的思想有重大的影响"。


For art comes to you, proposing
frankly to give nothing but the
highest quality to your moments
as they pass, and simply for
those moments' sake.
Pater

迷，在于心中“永远要燃烧着这种难以熄灭的珠宝似的火焰”。正如卢梭在他的《爱弥儿》一书中所说的那样，佩特认为，正是习惯的形成，夺去了我们的自发性。他说：如果我们想长期保持心醉神迷的状态，我们就必须打破那些刻板的观念。

生活的艺术

（摘自《文艺复兴史研究》）

把一切事物及其所遵循的原则都看作是反复无常的风尚或时髦，这越来越多地变成了现代思潮的倾向性。让我们从外部的事物——我们的物质生活——说起。先谈谈生活中很美好的一个瞬间，例如，盛夏暑热天，人们得到一阵冷水的极为爽快的冲击。这一瞬间的整个物质生活是什么？不过是科学给以命名的天然元素的相互结合而已，可是那些元素如：磷、石灰和精细的纤维等，不仅仅是存在于人体之中，而且在远离人体的许多地方我们都能发现它们。我们的物质生活就是那些元素永恒的运动过程。如血液的循环、眼睛水晶体的消耗和恢复、在光线和声音的刺激之下大脑组织所发生的变化等等。科学把这些过程还原为简单的且更为基本的自然力量。像组成我们身体的那些元素一样，这些自然力量的作用已经扩大到我们自身以外的地方，例如：它能使铁生锈，使谷物成熟。这些元素散布到我们周围的各个方面很远的地方，形成了许多迅速运行的元素之流；举例来说：出生、手势、死亡、甚至在坟墓上生长出来的紫罗兰等，都只是元素组合的成千上万种结果中的少数例子。面部和四肢的那种清晰而永恒的轮廓，仅是我们自己形成的印象，我们根据这种印象把元素的种种组合进行分类——像用网线织成的花样，但实际的网线本身则看不见了。我们的生命起码有这种像火焰一样的东西，它只是自然力量的结合，时刻都在更新，而自然力量本身则迟早都是要分道扬镳，另行组合的。

如果我们说的是思想感情的内心世界，那么，其中纷繁的变化则更要迅速得多，生命的火焰也更为强烈而贪婪。那就不是人们的视力逐渐变得越来越模糊，墙的颜色越来越退色了——像河岸边的水流，虽然表面平静，但仍然在流动——而是河中间的激流，视野、热情和思想的瞬时活动的激流。乍一看，生活的体验似乎使我们感到我们被包围在一群外部事物之中，这些事物把尖锐而紧迫的现实压在我们身上，使我们在千万种活动中失去自我。可是，当我们对这些物体进行反思时，在其影响之下，这些物体就云消雾散了；其凝聚力就像变魔术戏法一样消失了；每个物体在观察者的心目中，就淡化成为一组印象——色彩、气味和织物的纹路——如果我们继续不断地思考这个世界，不是研究语言赋予它们以固体性质的物体，而是研究人们对物体的印象，不稳定的、时隐时现的和先后不一致的印象，随人们的意识而出现和消失的印象，那么这个世界就会进一步收缩变小；整个观察的范围就会变小，局限于个人见解的狭窄境地了。已经变成了一组印象的体验，由于各自具有的个性，像一堵厚厚的墙壁一样包围了我们每个人，所以外部事物的真相无法透过这道墙传给我们，我们也无法透过这道墙去理解我们仅能猜想到的外界物体。这之中的每一个印象，都是离群独处的个人所获得的孤立印象，每个人就像一个孤独的囚犯独自保留了他对世界的幻想。如果再进一步分析，我们就会确信，一个人所获得的这些印象时时刻刻都在淡忘之中，因为我们对印象的体验都在淡化；每个印象的保持都要受时间的限制，由于时间是无限地可分的，因而印象也是无限地可分的；真实的印象只存在于一瞬之间，当我们努力去理解它时，它就已经消逝了。对于这个印象可以更确切地说，它已经不存在，不是原来那个样子了。对这么一个经常不断地改变自己的渺小的东西来说，对单独一个具有意义的鲜明印象（它是过去的，已经逝去的瞬间留下来的多少是一种

稍纵即逝的痕迹)来说，我们生活中真实存在的东西现在缩小了。我们的分析，所要排除的正是这种淡忘的活动，正是我们的印象、表象和感觉的转变和消失——那种持续不断的消失，我们自己的那种奇怪的永恒的编织和拆散。

诺瓦利斯说：进行哲学研究就是进行分析，进行解剖。哲学和思辨性文化对人类精神所作出的贡献，在于唤醒和激励人类精神，使之经常不断地热心地进行观察。每时每刻人们的手或面部都会以某种方式臻于完善；在丘陵地或海边，人们的健康状况比其它地区的要好；人们表现出来的激情、洞察力或智力兴奋是无可抗拒的，是对我们有吸引力的——但只是在那一瞬间才是如此。并不是体验的结果，而是体验本身才是我们追求的目标。我们只要数一下一个人脉搏的次数，就能知道他过的是一种丰富多采、富于戏剧性的生活。我们是如何通过脉搏以最细微的感觉知道脉搏所能告诉我们的一切呢？我们将如何从一点敏捷地过渡到另一点，并且总是能够达到以最纯洁的精力，把最大数量的生命力量联合起来的焦点呢？

如果内心总是能燃烧起这种难以熄灭的、珠宝似的火焰，保持这种心醉神迷的状态，那么，就可以在生活中获得成功。在某种意义上，甚至可以说，我们之所以失败就在于我们形成了固定不变的习惯，因为习惯总归是与一个刻板的世界相联系的。正是由于我们的眼力不够精细，我们才会把任何两个人、两件事、两种境遇看成是不相似的。虽然我们脚下的任何事物都会消失，但我们却决不会放过任何强烈的激情，放过那能提高认识的层次，使精神在一瞬间获得解放，并对认识作出贡献，放过能刺激我们感觉的东西：新奇的染料、独特的色彩、怪异的气味、艺术家的作品或是朋友的面貌。我们对周围人的热情态度总是不加分辨，对他们显露天才的行为中出现的悲剧性的精力分散，视而不见，这就像是在既有

寒霜又有阳光的那种短日照的日子里天未黑下来就睡觉一样，是很不合适的。由于意识到我们所获得的体验光辉夺目，及其可怕的为时短暂，所以集中我们的全部精力来拚命地观察世界，接触世界，因此，我们几乎没有时间去创造关于我们所看到和接触到的事物的理论。我们必须要做的事就是永远要有好奇心去检验新观点，吸收新印象，决不默认孔德、黑格尔或我们自己易于令人接受的正统观念。哲学理论和观念作为我们评论事物的观点和手段，可以帮助我们收集也许被我们忽视的东西。哲学是思想的显微镜。理论、观念或体系，如果考虑到要获取我们不可能具有的利益，或跟我们不能取得共识的抽象理论，或者只考虑传统的理论而要求牺牲我们所获得的这些体验的任何一个部分，那么，它就没有任何理由要求我们信仰它了。

卢梭著作中最漂亮的章节之一，就是《忏悔录》第六卷，其中描述了他的文学意识的觉醒过程。一种说不清楚的死亡威胁始终困扰着他，在成年时期他早就认为自己已经被一种致命的病症所侵袭。他问自己怎样才能尽可能地利用自己没有死以前的这段时间，在他过去的生涯中，当他作出决定，认为只有通过获得智力兴奋才能做到这一点时，他还没有对任何事情产生偏爱，恰好这时他从伏尔泰明晰而清新的作品中获得了智力兴奋。大概我们大家都是罪犯，正如维克多·雨果所说：我们大家都是被判了死刑的，只是无限期地缓期执行。在行刑以前我们还有一段活命的时间，行刑以后，我们也就不存在于人世了。有的人无精打采地度过这段时间，有的人以饱满的热情度过这段时间，最聪明的人，至少是在“这个世界的儿童”中最聪明，则在艺术和歌唱中度过这段时间。因为我们还有一个机会，那就是延长这段缓刑时间，在这段时间尽可能地进行活动。巨大的热情可能使我们对生命产生紧迫感，获得对爱的心醉神迷和忧伤，促使我们从事各种极有兴趣的活动，无私的活

动或其他的活动，这些活动对我们许多人来说，是自然而然进行的。只是一定要有热情——活动一定要使你最终能获得对生命的紧迫感和丰富多采感。上述这样的智慧在诗人的热情中，爱美的企求中，为艺术而艺术的爱占有得最多。因为艺术来到你面前，坦率地告诉你，除了表现那个转瞬即逝的瞬间，表现你所具有的最高才能以外，不会给你带来任何好处，而且纯然是为了表现那个瞬间。

上文是沃尔特·佩特的《文艺复兴史研究》的最后一节。

（阎慕超 译　胡士襄 校）

普卢塔克

约46—120

下面的这篇文章往往被称作《论恬静》。但是，恬静的人可能要比普卢塔克理想中的人更消极些，更能逆来顺受些。无论如何，《论知足》看来更贴近本文希腊文篇名的原意。因此，现在的译者选用了这一篇名。

什么是知足？什么样的人是知足者？首先，知足者是一位可以称为明智者的人。他不觊觎不可能得到的东西；他既认识到世界上所存在的局限性，又认识到他要生活下去就必须与之打交道的那些人的局限性。普卢塔克是为他的朋友帕西乌斯撰写此文的；他对这位朋友说："托付给你管理的事，在很大程度上不可能像适用于某一工种的工具那样，可以依靠直来直去、直上直下的方式来处理，而要使用一些弯曲的和凹凸不平的工具。"他奉劝帕西乌斯"量材使用"。一个人如果不停地哀叹世界令人失望，是不可能知足的。他之所以失望，是因为他期望得到的东西太多。他本就应该知道，没有一样东西是完美无缺的。

另一方面，一个人如果对现世作过低的评价，也是不可能知足的。普卢塔克说，知足不能通过全然听天由命、遁世幽居来实现。为了求得知足而不参与一切公私事务，这样的人就像欧里庇得斯《俄瑞斯特斯》一剧中的那个角色，他奉命上床躺在那里，好像这样就可把他所有的病治好。或者，他就像阿基里斯那样坐在战船旁边，无所事事，"成了世上的累赘"。知足不是只凭躲避麻烦就能获

得的。

遁世不仅是懦夫行为，而且是对朋友的背弃。无论是在现世，还是在他个人的事务中，真正知足的人都很活跃。不过，他必须认识到幸事可能是暂时性的，必须心甘情愿并能心平气和地接受幸事的丧失。普卢塔克引用米南德① 的诗提醒我们："任何一个活着的人都不能说：'我不会碰到这种事情。'" 坚持认为善良的人不会受到灾祸的袭击是很荒谬的。他当然会受到灾祸的袭击。但是，即便灾难临头，善良的人仍然会知足。哪怕对死亡也不应胆战心惊。死亡并非人们应当经常为之忐忑不安的事情。任何人都能设想死亡也许会在其中发生转机的各种境况。

知足取决于理性和知识。人应该受教育："明智的人在感情迸发以前就应背诵"对感情有特效的论点，"然后把感情贮存起来，以待发挥更大的效力"。从根本上说，"罪魁祸首是利己"。理智告诉我们，我们既有可能交上好运，也有可能遇到厄运，但是利己心理诱使我们认为，宇宙是单单为了我们自己而被创造出来的。持这种想法的人很快就会感到失望。

普卢塔克指出，理智不能控制和克服的情感只有一种，那就是后悔。但是，如果我们行事有方，即便有后悔也会减少，因为那时我们很少有什么可后悔的了。因而，知足同人处于一种消极状态有着天壤之别。知足的人就像有道的人，他们一方面避免去做恶事，一方面去行善事。普卢塔克用这样的话结束了全文，即在这种人看来，生活无时无处不是节日。他能够"怀着兴高采烈的希望无忧无虑地迎接未来。"

告诉人们如何知足，是一项既重要又困难的任务。我们都想知足，但经常对别人的劝告不耐烦，尤其是在别人告诉我们要在逆境中磨炼自己、在逆境来临时要平静而不忧虑的时候。人们说，年

① 米南德（约公元前342—前292），雅典"新"喜剧作家。——中译者

轻人必须为自己而学习。但是，如果没有前人的警告，我们能够学得同样好吗？另一方面，普卢塔克是不是要求得太过份了？置身于灾祸之中，或者处在悲伤的状况下，如何能指望我们知足呢？此外，与知足相比，不满或许能够给我们指出一条摆脱逆境或悲伤的更好的途径。不管怎样，普卢塔克为知足开的药方促使我们正视这一问题。

（常绍民 译）

论 知 足

亲爱的帕西乌斯，谨此向你致意，并祝万事如意。我刚刚收到了你的信，你要我为你就知足问题和柏拉图的《提马埃乌斯》的观点各写点东西，后者需要作审慎的注释。与此同时，我们的朋友埃罗斯恰好必须出差去罗马；他收到了那位赫赫有名的丰达努斯①以其独特方式发出的强制传唤令。尽管我非常愿意满足你的要求，但一时抽不出时间；不过，我不能让从我这儿去的客人空着手去拜访你。考虑到你想要的不是一篇优美的文学作品，而是某种方便实用的东西，因此我就把我为自己做的有关知足的笔记汇集起来捎带给你。令人高兴的是，尽管你与大人物交往甚密，作为演说家享有常人难以匹敌的荣誉，但是你没有像悲剧中的梅罗普斯那样去生活，"崇拜的人群"使他对正常的反应"不以为意"。你要记住一再听到的话，精致的鞋子不能消除痛风，昂贵的指环不能除掉指上的倒刺，波斯头巾不能治愈周期性偏头痛。除非人们对拥有金钱、荣誉、宫廷的权力感到喜悦，而又未必为没有这些东西而焦虑不安，否则金钱、荣誉或者宫廷中的权力如何能使人精神平静，过上无忧无虑的生活呢？除理性外，又有什么能培养我们，并使我们惯于迅速而随时把心灵中非理性的和情感的成分，降服在作乱之时，又有什么能不容情感因受一时的环境影响而泛滥成灾并把情感荡涤掉呢？色诺芬奉劝我们在得意时尤其应想着神灵并尊崇他们，这样万一有事就可以向神灵呼唤，相信他们是慈祥的，能赐福

① 丰达努斯：主要活动于公元2世纪前半期，曾任罗马帝国亚细亚总督。——中译者

的。这一点与对感情有特效的论点相同：明智的人在感情迸发以前就应背诵对感情有特效的论点，然后把感情贮存起来，以待发挥更大的效力。大猛犬一听到动静就开始吼叫，只有熟人才能让它安静下来。与此类似，人的情感如果变得难以驾驭，就不容易宁静，除非通晓并坚信关于感情的论点，随时用以控制感情。

有人说过："一个人要想得到满足，就必须不参与公私事务。"首先，如果得到满足的代价是无所事事，这一代价未免太高了。这就类似于向病人建议："呆在床上别动，可怜的家伙"①；埋头大睡不是治愈精神烦恼症的好办法。如果一位精神病医师为治疗心灵的烦躁而开的处方是懒惰、柔弱和背弃亲朋与国家，那么他也就没有什么更高明的地方了。其次，以为不参与公私事务就能心平气和，是不正确的；假如那样，主要关心的是家务事的妇女就应该比男人更能做到心理平静了。尽管赫西奥德② 说过，北风"吹打不到少女纤弱的身体"，但是事实上，由于她们妒忌、迷信、有野心和思想空虚，女人的住所更多地受到了烦恼不安和消沉的袭击。拉埃特斯"在一位皱皮老太婆服侍饮食"的情况下独自在一个农庄度过了20年。③ 但是，尽管他舍弃了国家、宫殿和王位，苦恼、闲散和消沉一直困扰着他。一些赋闲无事的人变得郁郁不乐，正如下例所述：

但是他仍旧愤愤不平，坐在快船边，
宙斯降生的珀流斯之子，快腿的阿基里斯。
他不再参加男人视为荣耀的集会，
不再鏖战疆场，而是耗竭心力地呆在那儿，

① 欧里庇得斯，《俄瑞斯特斯》，258。〔参阅《西方世界名著》，第5卷，第396页。——编者〕

② 赫西奥德，活跃于公元前8世纪，古希腊彼奥提亚诗人，著有《田功农时》、《神谱》等。——中译者

③ 《奥德修纪》，Ⅰ，191，〔参阅《西方世界名著》，第4卷，第185页。——编者〕

盼望听到战场上传来的厮杀声。①

阿基里斯承认他因此感到不自在，坐立不宁："我坐在快船边，成了世上的累赘。"② 这就是为什么即使伊壁鸠鲁也认为，渴望出人头地的人不应闲散在外，而应通过参与政治和社会事务去实现其理想；如果他们没有实现自己的理想，这种人就会由于闲散而产生更多的烦恼。但是地位的荒谬之处在于，它不是驱策那些有能力承担公职的人，而是驱策那些因闲散而无能的人去追求公职。我们不应根据一个人地位的高低来断定他是否知足，而应根据他的品质是高尚还是低贱，因为正如所知，忽视行善应受谴责的程度不亚于作恶。

有些人认定某种特殊的生活，如农民、单身汉或国王的生活，摆脱了苦恼的困扰。关于这一点，米南德的诗句足以让人警醒：

我本猜想，法尼阿斯，那些富人，
他们毋需告贷或彻夜痛苦呻吟，
毋需辗转反侧，呼唤上苍！
以为他们能够甜蜜舒心地睡眠。

他进而观察到，富人和穷人的生活极其相像：

悲伤必定融合在生活之中。
悲伤存在于奢华的生活中，
悲伤伴随着名人的生活，
悲伤常在穷人的生活中出没。

胆小而晕船的旅行者想象，如果他们离开独桅帆船转乘商船，随后离开商船转乘战舰，他们的境遇将会好些。但是这种努力徒劳无益，因为他们的胆汁和易呕吐的特性保持不变。因此，变换生活方式不能消除折磨和干扰心灵的各种因素——缺少经验、缺乏

① 《伊利亚特》，I，488 行以下。〔参阅《西方世界名著》，第4卷，第 8 页。——编者〕
② 《伊利亚特》，XVIII，104。〔参阅《西方世界名著》，第 4 卷，第 131 页。——编者〕

理智、无能以及不能合理利用可以利用的东西。富人和穷人都由于这些因素而心烦意乱，已婚者和未婚者都会受到这些因素的影响。人们出于这些原因而不参加公共活动，随后则发现无所事事难以忍受；人们为此谋求在宫廷中得到高位，但一旦得到高位，却发现这是个负担。"一筹莫展使得病人难以愉悦"①；他们的妻子令他们烦恼，他们对大夫吹毛求疵，他们对床不满意，而且如伊翁②所说，"客人来时令人讨厌，走时是个负担。"但是，一旦病情好转，取而代之的是一种截然不同的情景，身体的康复使得万物看来都令人愉悦，值得人们欢迎；一个人昨天还咽不下去鸡蛋、干面包和脆卷，今天则津津有味地吃着粗面包、橄榄和水田芥。

我们通过理智可以把此种有趣的变化引入任何一种生活。亚历山大听到阿那萨尔库斯谈及宇宙万物没有穷尽之后流下了眼泪；他的朋友问这是为什么，他回答道："如果万物没有穷尽，我们岂不无法掌握一个值得努力争取的万物了吗？"然而克拉特斯③只带着旅行袋和雨衣，在逗乐和大笑中度过了一生，好像生活本身就是玩乐。阿伽门农发现统治众多臣民是一种麻烦：

你必须知道，阿特柔斯之子阿伽门农，

宙斯使你高出众人，实则让你无穷尽地费神。④

第欧根尼⑤伸开四肢，懒洋洋地躺在地上并戏弄拍卖人；当拍卖人命令他站起来时，他大笑出声，揶揄他道："如果你卖鱼，该怎

---

① 欧里庇得斯，《俄瑞斯特斯》，232。〔参阅《西方世界名著》，第5卷，第396页。——编者〕

② 伊翁，古希腊诗人，生于公元前490年左右，死于公元前421年以前。——中译者

③ 克拉特斯（约公元前365—前285），古希腊犬儒派哲学家。——中译者

④ 《伊利亚特》，X，88行及以下。〔参阅《西方世界名著》，第4卷，第66页。——编者〕

⑤ 第欧根尼（约公元前400—前325），犬儒学派创始人；据说他是以犯人身份进入雅典的。——中译者

么办？”苏格拉底身陷囹圄，仍在与朋友探讨哲学问题；法厄同因为没有人会把他父亲的神马和太阳车给他而上天哭诉。我们应根据脚的大小来做鞋，而不是反过来；神按照他们自己的方式塑造人生。使选择美好生活的那些人过上甜蜜的生活的，正如人们断言的那样，不是习惯，而是智慧；正是智慧使人生当即变得美好和甜蜜无比。因而，我们应澄清我们心目中的知足之源，这样外在之物就像我们自己的、熟悉的并不致滥用的东西，也可以给我们带来益处。

诅咒环境徒劳无益
因为环境对人一视同仁。
正确对待环境的人，
他将生活得幸福美好。

柏拉图把人生比作掷骰子，我们必须掷出有利的点数，随后妥当地利用骰子的结果。这里说的第一项，即掷出有利的点数，不在我们考察之列；但是，善于接受命运的安排，赋与每一种结果以应得的位置，这会使我们喜欢的结果有最大益处，使我们不喜欢的结果害处最少——如果我们明智，这就是我们的功用。对待人生缺乏技巧和不明智的人，就像病人无法忍受高温或寒冷那样，发迹令他高傲，不得志令他沮丧。他们一方面因发迹而心神不宁，另一方面因不得志而郁郁寡欢，受到所有命运的扰乱，而且这种扰乱在发迹时一点不比不得志时少。号称无神论者的西奥多鲁斯① 过去常说，他向听众讲的是这样的东西，而他们接受的却成另一样了；缺少教养者经常愚蠢地以这种方式对待命运女神的馈赠。但是智者行为处事就像蜜蜂；蜜蜂从非常酸和干燥的百里香中采蜜，智者则常常从最不幸的境遇中获得某种对自己有用和适当的东西。

① 西奥多鲁斯：古希腊修辞学大师，教育家，主要活动于公元前1世纪后半期。——中译者

这应是需要进行的第一种练习——就像一个人扔东西打狗却击中了他的后母，他说："不很糟。"扭转厄运是有可能的。第欧根尼遭到了流放："情况不很糟"；他在被流放后开始思考哲学问题。基蒂翁的芝诺[1]只剩下一条船了，听说这条船也连同所载货物一起沉没了，他讲道："好极了，命运女神！你迫使我转向斯多葛哲学。"我们为什么不能效仿这类例子呢？你不是参加竞选落选了吗？你应住在乡下照管自己的事。你不是向某些要人献殷勤而遭到拒绝了吗？你应从危险和烦心之事中脱身。你不是又进行了某种费时费神的活动吗？品达[2]告诉我们，"热水抚慰关节的作用"，不如名声和受到的尊重，一点点权力就使得"努力变甜了，汗水流值了"。恶意或妒忌不是给你造成伤害了吗？这是一股把你吹向缪斯女神和希腊学院的祥风；柏拉图在与狄翁尼西乌斯[3]的友情彻底断裂时就是这样做的。

这——名人不受逆境影响之例——也会大大有助于知足。例如，无后是件令人苦恼的事吗？想想罗马国王吧，他们没有一个是把王位传给子嗣的。你是不是因现实中的贫穷而苦恼？彼奥提亚人中还有比埃帕米农达斯更值得你敬重的吗？罗马人中还有比法布里齐乌斯更值得你敬重的吗？"不过我妻子被人诱奸了。"你没有读过德尔菲铭文"海上和陆地之王阿基斯立此"，没有听说过亚尔西巴德斯诱奸了阿基斯之妻提迈亚，而她私下告诉仆人她的婴孩姓亚尔西巴德斯吗？但是这并不妨碍亚尔西巴德斯成为最伟大、最卓越的希腊人之一。女儿的放荡也没有妨碍斯提尔波成为当时最快乐的哲学家。当梅特罗克利斯因此责怪他时，斯提尔波反问道："这是我的错还是她的错？"梅特罗克利斯答："她的错；但这是你的

① 芝诺（公元前335—前263），古希腊哲学家，斯多葛学派创始人。——中译者

② 品达（公元前518—前438），古希腊抒情诗人。——中译者

③ 即狄翁尼西乌斯二世，叙拉古僭主，公元前367—前343年在位。柏拉图曾想把他改造成国王—哲学家，但未成功。两人因此疏远并结仇。——中译者

不幸。"斯提尔波进而问道："你这话什么意思？错误是过失吗？"梅特罗克利斯说："确实是。""不应该把过失记在那些犯了过失的人身上吗？"梅特罗克利斯点头同意。"过失不是那些犯了过失的人的不幸吗？"这种和缓的论证表明犬儒学派的责骂是无目的地瞎叫。

但是，多数人不仅因亲朋好友遗弃了他而激愤不已，而且因被敌人遗弃而不痛快。叱责、性情暴躁、妒忌、心怀恶意和恶毒的猜疑只寄存在那些为这些害虫支配的人身上，而且它们确实束缚并激怒了缺乏思想的人——邻里纠纷、朋友反目、官员在执行公务中的违法行为就是例证。我把你列为深受这类行为干扰的人；你就像索福克勒斯戏剧中那位"用苦药医治苦胆汁"的大夫，也以愤怒和恼火来与他们的激怒和生气相抗。这是不合逻辑的。托付给你去管理的事，在很大程度上不可能像适用于某一工种的工具那样，可以依靠直来直去、直上直下的方式来处理，而要使用一些弯曲的和凹凸不平的工具。不要想象你的责任是把它们矫正过来，或者这很容易做到。但是，如果你量材使用，就像大夫使用牙钳拔牙、用外科剪剪开伤口那样，并以环境所需要的平静、节制安慰自己，那么你从自己优良品行中得到的乐趣将大于你因别人的粗鲁和恶行而产生的烦恼。那时你就会想到，他们就像条吠叫不已的狗，不过是在显露其本性而已，而不再会不情愿地把大量烦恼积聚在小而软弱的心灵；如其不然就会像浮渣流入一个低矮而空空荡荡的水漕，别人的苦恼必定会传染给你。一些哲学家甚至指责同情不幸者的行为，认为帮助邻人是美德，分担他的悲伤并沉溺于其中则不是。不仅如此，这些哲学家还禁止我们在认识到自己错了、境遇不佳时沮丧、苦恼，而责成我们用合适而对症的药治病；想想看，如果我们由于与我们有关或来访的人不都是正人君子而悲伤、沮丧，那是何等地缺乏理智啊！亲爱的帕西乌斯，请注意，我们对所碰到的

邪恶普遍产生反感，这不是一种无意识的、胆怯的和利己的借口，更不是憎恨不善的借口。热衷于政治，欲望过度，追求过高，或者厌恶过度，反感过份，致使我们对那些我们以为剥夺了我们的某些权利或者强加给我们其它东西的人产生猜疑。学会了使自己平静而不带感情色彩地适应公共事务的人，到头来证明自己在与同胞交往时既非常友好，又非常文雅。

但是我们必须回到正题上来。感冒的时候，我们吃任何东西都感到它们苦而不对胃口，但是看到其他人津津有味而不带苦相地咀嚼这些食物，我们就不再会怪罪食物和饮料，而是怪罪我们自己和自己的病；看到别人平静而愉快地接受了同样的环境，我们就不再会找环境的岔子并迁怒环境了。在事情不如愿时，我们应提醒自己，我们现在拥有的东西是多么令人愉悦，多么迷人，这样会有助于心灵的满足；在情况有好也有坏时，好的将令坏的黯然失色。在眼睛被过强的光亮刺得发眩时，我们调转头来看看绿草和鲜花就可以得到缓解。但是我们心里却一直想着痛苦的事，迫使自己一刻不停地为苦境忧伤，而不强制用令人较舒适的想法取而代之。戏剧对好事者作出的下述评述恰恰适应这种情况：

心怀恶意的家伙，你为什么
死死盯住别人的弊病
对你自己的却置若罔闻？

我的好友，你为什么死死盯住自己的弊病，将弊病说得如此醒目，却没有把注意力转向你拥有的好东西？你把你品质中最不好的方面集中起来反对自己，就像杯吸术把极不好的体液集中起来以把它们排出体外。你比那位把陈酿佳液卖给别人、自己却在吃饭时找粥喝的希俄斯人好不了多少；在他离开后，他的一个奴隶问另一个奴隶，主人在做什么，回答是："好的可用时要使用坏的。"

事实上，大多数人正是这样，置他们自己随时可以利用的美好

的东西于不顾，而热切地追求烦难而令人忧虑的东西。亚里斯蒂普斯① 不是那样；他像一位善人，放弃自己拥有的一部分资财，以减轻自己的心理负担。他失去了一块上佳地产；但当一位虚伪的朋友前来表示同情和慰问时，他问道："我还有三块地产，而你只有一块，对不？"在该人作出肯定答复后说："那么我不应该向你表示慰问吗？"为失去的东西悲哀，却不为仍在手头的东西高兴，是很愚蠢的；只有婴孩才会在一件玩具被人拿走时把所有的玩具都扔掉并嚎啕大哭。如果命运女神使我们在某一小事上犯了过失，我们就因此痛哭流涕，悲伤不已，以及在所有其他事务上也无所作为，这种做法就和上述婴孩一样。

有人可能会问："我们拥有什么呢？"我要问，我们没有拥有什么呢？有人拥有名声，有人拥有家庭，有人拥有婚姻，也有人拥有朋友。塔尔苏斯的安提帕特② 在弥留之际，把他曾经遇到过的美好的事情列出清单，其中甚至包括从西里西亚到雅典的有趣的旅行。普通小事应该考虑在内，而不应忽略不计。我们活着，活得很好，能够看到太阳，没有出现战争或革命，大地和海洋向那些愿意耕耘和远航的人张开了怀抱，我们能说能动，享有和平，享有睡眠，对此我们应该感恩。设想一下，如果这些都不存在，情况该会怎样；如果我们一直记着病人如何渴望康复，战争中的人如何渴望和平，城市中的外邦人如何渴望友情和名望，以及如果失去这些东西我们将如何不安，那么这些幸事的存在就会更加有助于我们知足。如果我们知足，我们就不会只是在失去这些幸事时才重视、珍惜它们，只是在它们安然无恙时才贬低它们。一件东西并不因不为我们所有而增值。未争取到手时认为它们好极了，因为相信它们非常美好

① 亚里斯蒂普斯，苏格拉底的同时代人，是一名专业的修辞学教师，生活豪华，一度充当朝臣。——中译者

② 安提帕特，斯多葛派哲学家，第欧根尼的继承人。——中译者

而不断担心会得不到它们，一旦到手却轻视它们，置之不顾，好像它们一钱不值，这种态度是非常错误的。与其这样，倒不如怀着满足的心情高高兴兴地利用它们，一旦丧失也可以比较容易地承受。亚塞西劳斯[1]注意到，多数人感到有义务极其细心地阅读或观看别人的诗歌、绘画或雕塑作品，专心致志地审看作品的各个部分；但是他们忽视了自己的生活，尽管其中有许多引人注目的方面。他们总是盯着别人的荣誉和财富，就像男人盯着别人的妻子那样，却轻视自己和自己的优点。

下面是有助于知足的另一种练习。当然，最好是看管好自己和自己的事，如其不然，就应把自己与不如我们的人相比，而不应像大多数人那样把自己与比我们高贵的人相比。例如，囚犯视获释的人为幸福，获释的人反过来视自由人为幸福，自由人视公民为幸福，公民反过来视有钱人为幸福，有钱人视总督为幸福，总督视国王为幸福，国王视神祇为幸福，以此类推，垂涎除雷、闪电以外的一切东西。他们总是渴望得到不为自己掌有的东西，却从不为自己所拥有的东西高兴。

克罗伊斯堆金如山，富甲天下
与我无关；
我不为野心诱惑，
也没有妒忌。
我不询问诸神事务
不愿成为君主。
不论到了何处
我都满足于普普通通。[2]

---

① 亚塞西劳斯，雕塑家，活动于公元前1世纪，作品有维纳斯塑像等，多陈放在罗马城。——中译者

② 阿尔基罗库斯25，N.H.多尔译。

有人会提出异议："这是萨索斯人的观点。"但是世上有第俄斯人、加拉太人和比提尼亚人，他们对自己在国人中已经获得的名誉和权力不满足，却因不能夸耀贵族的徽记而悲伤不已；如果他们成了贵族，就会怨恨不是执政官；如果成了执政官，就会怨恨不是元老；如果成了元老，就会怨恨被列为第二而不是第一。这除了是为自己对命运女神忘恩负义拼凑借口、处罚并折磨自己之外，还能算做什么呢？但是思想健全的明智之人知道，太阳普照着芸芸众生，"尽可能地享有广袤大地的产物吧"〔西摩尼得斯〕，不要因为有人比自己有名、有钱而坐在那儿灰心丧气、感到羞耻，而是反过来认为自己的生活比千百万其他人更为美好、更为体面，并且唱着赞颂保护神和人生的歌儿走自己的道路。

在奥林匹亚，你不能通过挑选竞赛对手的方法获得胜利，但是，生活的法则准许你比其他许多人高出一筹，受人羡慕而不是忌妒他人，除非你横下心来与布里阿瑞俄斯或者赫耳枯勒斯这样的神武人物竞争。因而，不管什么时候，如果你认为坐轿子高人一等，值得羡慕，那就屈身看看轿夫吧。不管什么时候，如果你称薛西斯幸运，就像赫勒斯滂人看到他过桥的情景时那样，那就看看在皮鞭下在圣山挖掘、因为海浪冲垮了桥而被割去耳朵和鼻子的可怜的人吧；他们称你的一生和你的境况幸运，而他们思想中反应的却是什么。

听到一位朋友抱怨城市里生活费用太高，"第俄斯葡萄酒一个明那，紫布三个明那，一个打兰蜜五德拉克马银子"。——苏格拉底就拉着他到了卖粮食的商贩那儿。"半配克粮食一个奥博尔——城市里生活很便宜"；随后他们到了卖油商贩那儿，"一夸脱油二个铜币"；其后他们又到了卖布的商贩那儿，"一件长袍十个德拉克马银子——城市里生活很便宜。"因此，在听到有人因为我们不是元老或总督而说我们的境遇低贱、令人讨厌时，我们可以这样说："我们

的境遇好极了，我们的生活令人羡慕，因为我们不是乞丐、脚夫或需要奉承别人的人。”

但是愚笨使得我们惯于把生活的着眼点放在其他人身上而不是我们自己身上，而我们天生有如此多的妒忌和恶意，以致对自己长处的愉悦不如对其他人长处的焦虑那么大；因此你不要只盯着你所妒忌和羡慕的人的卓越之处和名声，而应卷起其荣耀的五光十色的帘子，除去其外面的装饰，进入内部，看看他们生活中诸多烦人、不令人愉快的方面，这么做对你很有必要。著名的皮塔库斯① 以其勇气、智慧和公正受到人们的广泛称颂；但是有一次他正在招待客人，他的妻子突然怒气冲冲地闯了进来，并把桌子掀翻了。客人们面面相觑，皮塔库斯却说：“每个人都有自己的麻烦；有我这种麻烦的人应该受到祝贺。”

市集认为此人很幸福，
打开家门出现的却是一堆不幸：
他的妻子是皇帝和将军，总是整军备战。
他有许多烦恼，我却一点没有。

由财富、名声和权力引起的这许多烦恼是常人感受不到的，因为它们隐藏在幕后。阿伽门农因为他外表的华丽、他的武器、战马和军事首领的身份而被奉颂为“受到命运女神庇佑的阿特柔斯之子”②；但是他本人痛苦的声音显现出一幅与这一空洞的荣誉截然相反的图景：“克罗诺斯之子宙斯把我牢牢地系在沉重的厄运之中”③，而

我羡慕您，老人；
我羡慕所有平安地过活的人，

① 皮塔库斯（约公元前650—前570），古希腊密替利尼城邦的“当选”僭主。——中译者

② 《伊利亚特》，Ⅱ，182。〔参阅《西方世界名著》，第4卷，第20页。——编者〕

③ 《伊利亚特》，Ⅱ，111。〔参阅《西方世界名著》，第4卷，第11页。——编者〕

没有危险，没有名声，也没有荣誉。①

上述这些感想将有助于使我们不再因羡慕邻人而对命运女神吹毛求疵，从而也可避免贬低并丧失我们自己的财富。

知足遇到的一个很大障碍，就是我们没有像船长收缩船帆那样把野心降低到合适的程度。我们希望得到的东西太多了，如果不能如愿以偿就责怪命运女神和厄运，而不是责怪自己愚笨。人不能用犁射箭或者用斧子猎兔，这不是坏运气。人不能用捕鱼工具逮住牡鹿或公猪，这不能怪恶神。尝试不可能做到的事是愚蠢可笑的。罪魁祸首是利己心，它使得人们渴望在所有事情上都取得优势和胜利，使得人们产生一种不可抑制的插手万事万物的愿望。人们不仅声称有权当即成为富人、有学问的人、强者、善人、受欢迎的朋友以及国王的知己或者城市总督，而且如果没有同时拥有特等的狗、马、鹌鹑和公鸡，就愤愤不平。

老狄翁尼西乌斯是当时最大的独裁者，但他对此并不满足，而是由于自己在韵律方面不如诗人菲洛塞努斯、在辩证法方面不如柏拉图而勃然大怒，并在狂怒中把菲洛塞努斯发配到采石场，把柏拉图送到埃伊纳岛卖作奴隶。亚历山大不是这样；长跑冠军克里松在与他赛跑时有意放慢速度，他非常生气。阿基里斯固然说过："没有一位穿戴盔甲的亚该亚人可与我相比"，但他随后又补充道："这指的是在战场上；在议事会上其他人比我强。"当波斯人墨伽比苏斯参观阿佩勒斯②的画室并开始喋喋不休地谈论艺术时，阿佩勒斯用下面的话让他闭上了嘴："只要你保持沉默，你就会由于你的金子和宝石而像个人物，但是现在连研磨色料的匠人也在笑话你的无知。"

---

① 欧里庇得斯：《伊菲革尼亚在奥利斯》。〔参阅《西方世界名著》，第5卷，第425页。——编者〕

② 阿佩勒斯，公元前4世纪时古希腊最著名的画家。——中译者

听到斯多葛派称颂他们的圣人不仅明智、公正、勇敢，而且同时是预言家、诗人、百万富翁和王者，有些人认为这非常可笑；但是这些人自己却要求拥有所有这些美德，如果得不到就怒火中烧。然而，即便神也是各有其职司的；一位神被称为“战神”，一位神被称为“预言之神”，另有一位被称为“收获之神”；宙斯分配给阿芙罗狄蒂主管的是婚礼和婚房，而“她对战争没有份”。

某些追求天生不能并存，它们之间必定会发生冲突。举例来说，学习雄辩术和研究数学需要有闲暇时间和专心致志，而与此同时，要想当好国家官员或者朝臣，不专心致志和没有活动能力是不可能的。另外，“葡萄酒和肉肴强健体魄而萎靡神志”。时时注意金钱事宜并保持警戒能够扩充财富，但对财富持超然态度、不看重财富是通向哲学之路的必要代价。并非任何事物对任何人都是合适的；一个人必须留心德尔菲之了解自己的警言，随后按照造物主的安排专心致力于某一种生活方式，而不要因硬性地在一个又一个的生活方式上争强好胜而把它贬低。〔如品达所说：〕

马用于拉车，牛用于拉犁，
海豚迅捷地从海船旁游过；
人若想杀死一头公猪，必须找到一条凶猛的猎狗。

只有疯子才会由于不能马上成为一头“山一般高、对自己的力量充满自信”① 的雄狮而急火难耐，苦恼不安，而一位马耳他岛人为了他所钟爱的寡妇把狗抱在怀中轻抚。同样愚蠢的是这样一种人，他们一方面想成为恩培多克勒② 或柏拉图、德谟克利特那样的人，能够就宇宙和实在之本性撰写文章，而同时躺在像尤福莉昂这样的年老的女继承人身旁，或者与像梅底乌斯这样的亚历山大的宠

① 《奥德赛》，Ⅵ，130。〔参阅《西方世界名著》，第4卷，第215页。——编者〕

② 恩培多克勒（约公元前493—前433年），古希腊传奇性人物，既是哲学家、科学家、诗人、雄辩家，又是政治家，曾在阿克拉加斯城邦为维护民主制而斗争。——中译者

臣一起浅斟慢酌；如果他不能以拥有伊斯美尼亚斯那样多的财宝、或者像埃帕米农达斯那样勇敢而让人羡慕，他就心如刀绞，愤愤不平。赛跑运动员不因为没有拿到摔跤运动员的冠军花环而沮丧不安，而是以自己的成就为荣为乐。"斯巴达是你的那份：开发斯巴达吧！"因而梭伦说：

我们不应用我们的美德换取他们的财富，
因为美德永恒，钱财则时而为你所有，
时而为别人所有。

地理学家斯特拉波在听到梅尼德姆斯拥有的学生比他的多得多时说："想洗澡的人比想得到运动员的按摩的人要多奇怪吗？"亚里士多德致函安提帕特称："亚历山大不是因为统治了许多臣民而唯一有资格自豪的人；那些对神学的思考是正确的人也有资格自豪。"对自己的成就能够作如此高的评价的人是不会为邻人的成就而烦恼的。谁都不会期望葡萄树结出无花果，也不会期望橄榄树结出葡萄，但是轮到我们自己时，如果我们不能集百万富翁和学者、将军和哲学家、奉承者和直爽的演说家、节俭者和挥霍无度者等的优点于一身，我们就诅咒自己，为自己恼火，贬称自己过的是单调的、权力受到褫夺的生活。

造物主本身教给人们的还有另外一课。它为不同的动物提供了不同的食物，没有使它们都成为食肉者、捡食种子者或者挖食草根者，同时还赐予人类各种各样的生存途径——"牧人、耕种者、捕鸟者和靠大海为生者"。

人们应该选择适合自己的职业，集中精力干好它，不要打扰别人；他们不应当反对赫西奥德的格言："陶工妒忌陶工，建筑工妒忌建筑工。"

事实上，人们并不是把自己的妒忌对象局限于同类工匠或者与他们处于同一阶层的人，而是有钱人妒忌有学问的人，名人妒忌

有钱人，律师妒忌教授，自由人和贵族则发疯般地颂扬舞台上灵巧的喜剧演员和宫廷中的芭蕾舞演员和仆役，因而自己受到的烦恼和不幸的袭击也不少。

我们的情感有所差异，这清楚地表明，每个人自身之中既蕴藏着知足，也蕴藏着不知足；盛放好的物品的容器与盛放坏的物品的容器都存放在心灵之中，而不是"在宙斯的门口"。愚蠢者轻视并忽略现存的美好的东西，因为他们的想象力总是尽可能地朝向未来；明智者则甚至可以通过回忆使过去的事物栩栩如生地呈现眼前。现在只在一瞬间与我们发生关系，随后就脱离了人们的感觉；愚蠢者认为它不再属于我们，不再与我们有关。有这么一幅画，描绘地狱里的一个制绳者和一头驴子，这头驴一待制绳者把绳拧制好就把它们全部吞食掉；数不清的人就是这样受到残忍的、忘恩负义的遗忘的支配，被遗忘紧紧束缚住；这种遗忘使每一个业绩、每一次成功和每一次快乐的经验所带来的舒心、友情和享受丧失殆尽。生活因此不再能成为一个过去和现在交织在一起的整体，而是昨天和今天脱离关系，好像它们是一个不同的实体；今天和明天脱离关系，好像两者不一样；遗忘把所有发生过的事都变成了未曾发生过。经院哲学家以存在在不停地变化着为理由否认发展原则，他们的逻辑会把我们每一个人不间断地转变成一个不同的人；因此，那些没有把过去保留在记忆之中并爱护它们而任其流逝的人，实际上是使自己越来越空虚，越来越贫乏，越来越依赖明天，好像昨天和前天发生过的事根本没有发生过，与他们毫无关联。

如果说这是有碍知足的一个因素，那么一个更大的障碍就是，人们渐渐地离开亲切、舒心的境遇，转而使自己沉溺于对不愉快的经历的回忆，就好像苍蝇从镜子光滑的面上滑落，爬到有裂缝的粗糙处。更多地是像奥林图斯的甲虫，它们落入一个叫甲虫之劫数的地方，不是想法出来，而是翻转不已，直至死亡；同样，沉溺于对

不幸的回忆而不能自拔的人，就是因为缺乏奋斗并重新呼吸自由的愿望。我们应该把我们明快吸引人的那一部分放在心灵之最引人注目的地方，就好像绘一幅画，应弱化阴暗的部分，使之不突出；把它们一并抹掉或者禁止是不可能的。“宇宙的和谐就在于弛张互补，就像竖琴和弓弦那样”；在人类事务中，同样没有一件事物是纯洁无瑕的。音乐中有低音和高音，语法上有元音和辅音，而乐师或语法学家没有嫌弃或避而不用这个或那个，而是设法按照自己的意图调和并利用它们。在人类事务中，同样有互相对立的因素，正如欧里庇得斯所说：

好与坏不能分离；
两者应该混合在一起。

我们不应因其中的一个因素郁郁不乐、垂头丧气；与其这样，倒不如像乐师用较好的方面淡化坏的方面的锋芒、用高音包住低音那样，把我们的生活变成适合我们自己的悦耳的和弦。

米南德说：

每个人出生时旁边都站着一个神
这个神成为他度过一生的好向导。

米南德说错了，恩培多克勒说得对：在我们出生时迎接我们每一个人并在引导我们的是两个神或者叫诺恩①：

大地少女在那儿，太阳少女在远方眺望；
血腥的争斗与稳定的和谐，
美丽与丑陋，忙忙碌碌与游手好闲，
迷人的一贯正确与朦胧的怀疑。

我们在降生时就接受了具有正负相杂特征的这些种子，它产生了明显的不平衡。明智的人既祈望得到较好的东西，但也预先做好了得到不好的东西的准备，为了避免极端，把两者都利用起

① 诺恩，命运之神。——中译者

来。伊壁鸠鲁认为，“最少依赖次日者最为愉快地迎接次日”；财富、荣誉、权力和高位正是这样给那些最不怕失去它们的人以最大满足的。极度渴求这些东西，结果是非常害怕它们不会长久，这也就使得它们所带来的快乐不稳定，就像流星一闪而过。但是，如果一个人在理智的武装下无所畏惧地对命运女神说：“如果你赐给我某些东西，那非常好；如果你没有赐给我，那也无害”。他有大无畏精神，他不担心失去它们会不可忍受，这就使得他可以无比满足地享受他现在的幸福。

阿那克萨哥拉① 的儿子死了；他说：“我过去就知道我生的是凡人。”在厄运降临时，我们不仅应该羡慕他的镇静，而且要效仿他说：“我知道财富易逝，不能永存。我知道授予我职位者也可把它拿走。我知道我的妻子很好，但她是个女人，而我的朋友是个男人，是一如柏拉图所说天性易变的动物。”在讨厌的（但不是没有预料到的）事降临在那些学会了这种镇静的人身上时，他绝不会这样说：“我绝对没有想到。我的预计与此不同。我没有预料到。”这种镇静使心灵免于出现动荡不安，并使激动而混乱的心灵迅速恢复平静。如卡尔奈亚德斯② 提醒我们的那样，在事件发生时，只有未曾预料到的事才能使我们慌乱不安、灰心丧气。马其顿王国只是广袤的罗国帝国版图中很小的一部分，不过佩修斯③ 在失去马其顿时痛苦欲绝，所有人都认为他是最不幸、时运最差的人。他的征服者埃弥利乌斯把他的海上和陆上最高指挥权交给了继任者，接受了花环，奉献了祭品，而且被视为是幸运和正确的。埃弥利乌斯

---

① 阿那克萨哥拉，古希腊物理学家和唯理论哲学家，活跃于公元前5世纪中叶，为雅典执政官伯里克利的老师和朋友。——中译者

② 卡尔奈亚德斯（约公元前214/3—前129/8年），昔兰尼人，以口才著称。——中译者

③ 佩修斯（约公元前213—前166年），马其顿国王，公元前179—前168年在位。——中译者

知道他要交出他获得的职位，佩修斯则根本没有想到会失掉它。我们的诗人荷马已经教导过我们，出乎意料的事情的力量是多么大：奥德修在他的狗咬他时流下了眼泪，但是坐在泪流满面的妻子身边却没有表现出这种情感。对后一种情况，他预先做好了精神准备，用理智控制了情感；前一种情况则是他突然遇到的、出乎意料的事件。

总的说来，在所发生的不受人欢迎的事件中，有些事件天生会引起悲伤和烦恼；但在多数情况下，引导并使我们惯于为此愤怒的是一种错误的观念。作为对后者具有特别效用的论点，把米南德的诗行当作座右铭是可取的："除非你特别强调它，否则什么事都没有发生过。"他的意思是说，你的躯体和灵魂不应因诸如你父亲出身低贱、你妻子与人通奸、你本人被剥夺了象征荣誉的花环或者前座特权而受到影响，因为凡此种种并不妨碍你在躯体或精神方面茁壮成长。由于前一类——疾病、痛苦或者丧友、丧子——看来天生会带来悲伤和不安，因而欧里庇得斯的诗应放在座右："天啊！——为什么喊天？我们经受的是凡人的命运。"没有一项逻辑能够比下述思考更有效地刹住情感不断下降的态势，即只有通过造物主共有的强制力——这是他体质构成中的一个因素——人才容易受到命运女神的袭击；在他最根本的和最大的方面，他安然无恙。

在夺取了墨伽拉人的城市后，德墨特里乌斯问斯提尔波他的财产是否遭到掠夺。斯提尔波说："我没有看到人拿走我的东西。"在命运女神劫掠并没收我们所有其它东西时，我们仍保有一种"像这样亚该亚人既不能强夺也不能夺走的"东西。由此看来，我们绝不能因造物主不能超越甚至抗住命运女神而低估它、放弃它。相反，我们知道，人易受命运女神袭击的易腐败、无法抵抗的部分是很小的，而我们则是自己更大部分的主人，牢牢控制着我们财富的

最大部分——正确的观点、知识和理性，其顶点是美德；它们既不会被分割，也不会被毁灭。我们要毫不沮丧地、勇敢地面对一切可能出现的事宜，并像苏格拉底公开向指控他的法官讲的话那样讲："阿尼图斯和墨勒图斯能够杀死我，但伤害不了我。"命运女神能够给人带来病痛，拿走他的钱，在国人或者一位僭主面前中伤他，但是她既不能使一位年富力强、意志坚定的好人成为胆小懦怯、精神卑贱或者有妒忌心的人，也不能夺走我们的镇静，这种镇静永远伴随着我们，对于面对生活比舵手面对大海更为有用。没有一位舵手能够平息骇浪和狂风，他不能在情况危急时随意找到避风港，也不能在危急情况来临时镇定自若、毫无畏惧和颤栗。只要他没有灰心，他就可利用他的技术

逃离地狱般的大海，

即使主帆在桅底遭到冲刷；

但是在大海显示出威力时，他就坐在那儿颤抖不已。然而一位智者的镇静却为人提供了一片无垠的平静。他通过自我控制、谨慎的生活方式和适度的努力，杜绝了疾病侵袭的可能性；假如来自外部的麻烦降临，他也能像阿斯克勒皮亚德所说，"乘着一条摇摇晃晃、轻轻飘飘的小船"闯过暗礁。即便某一庞大而超凡的灾难把他压倒并主宰了他，他仍有一个现成的避难所：他可以游离自己的躯体，就像从船的裂口处游开那样。

使一个蠢人紧紧抓住自己的躯体不放、围着它打转的正是畏惧死亡，而不是渴望生存，就像奥德修因为害怕暗藏的女妖而爬到无花果树上那样："狂风折磨着他，使他既站立不稳，又不能航行"；他对现存的情况感到不快，却又害怕选择另一条路。但是，一个对心灵有透彻了解、把死亡看作可能是向更好的方面转化、而不是肯定向不好的方面转化的人，置死亡于度外，把它看作知足地面对生活的并非无足轻重的源泉。一个人，他在适意的因素居支配地位

时能够过上一种愉快的生活，在不顺心、反常的情况袭来时能够无所畏惧地离去，并且说道，“神在我盼望他放我的时候会亲自放我的”①，这样的人，是难以被任何想象得到的困难、不幸或者烦恼压倒的。一个人之所以有信心说，“我比你快了一步，命运女神；我把你所有的来路都堵死了”，并非因为他有箭、栅栏或墙，而是因为他有适用于所有人的训导和信条。人们不应该拒绝或者不相信这类言词，而应赞美并认真遵守它们，用它们鼓励自己，用它们检验自己，在小事上考验自己，为大事作准备，而不要逃避对心灵的关心，也不要怀着“可能不会发生不愉快的事”的侥幸心理勉强过活。喜欢奢华的人一门心思地想的是最容易办到的事，一碰到看来不是最愉快的事就却步不前；他们招来的是没有生气和缺乏教养的女人气。但是，那些致力于学问并以不可动摇的逻辑力量概括有关什么是疾病、痛苦和流放的详细涵义的人将会发现，那些貌似艰难而庞大的事物有着许多虚假、空洞和不牢固的方面。理性将从各个方面揭示这一点。

不过米南德的诗行——“任何一个活着的人都不能说：‘我不会碰到这种事情。’”——吓坏了许多人，因为他们没有意识到，培养自己能够睁大眼睛直视命运女神，而不抱美好而不切实际的愚蠢的幻想，会在多大程度上有助于知足；幻想是被笼罩在屈从于压力、从不抵抗的许多希望的阴影之中的。我们确实可以赞同米南德的“我不会碰到这种事情”，并且宣称，只要我们活着，“我就不这样做：我将不撒谎，不行骗，不欺诈，不搞阴谋诡计”。这是我们有权决定的；它不是稍稍有助于知足，而是大大有助于知足。另一方面，

我的良心，我本人意识到

① 欧里庇得斯，《酒神的伴侣》，498。〔参阅《西方世界名著》第5卷，第344页。——编者〕

我做了件错事

留存在内心之中，就像溃疡和总在疼痛、流血的外伤。理智可以减轻其他痛苦，但恰恰能引起后悔；腐蚀并折磨着自身的正是心灵及其羞耻感。由疟疾或者感冒引起的发抖和发热比来自外界的热或冷更折磨人和令人痛苦；与此类似，命运女神投掷的标枪由于是从外部击中我们的，因而给我们带来的痛苦较轻。但我们却哀哭着对发自内心的负疚唱出挽歌：

唯有我对这些事承担责任；

我自己是罪魁祸首——

由于把它与羞耻混杂在一起而加深了痛苦。

可见，豪华的住宅、大堆的金子、种族的荣耀、职位的尊崇、雄辩术的魅力或力量，都不能像清涤了恶行和恶念的心灵那样赋予生活以无比的宁静，因为这种心灵作为生活的源泉具有使人心静而且没有污点的特征。从这一源泉中流出了善行，善行把满腔热情地从事的受到神灵启示的高兴的活动同一种比品达所说的支撑着老年生活的回忆更甜美、更牢靠的回忆结合在一起。卡尔奈亚德斯说："即便香燃完了，香炉仍能在很长一段时间里放出香味；"而在明智者的内心中，善行留下的是一种永远令人高兴、永远新鲜的回忆。对善行的满足因这一回忆而永不干涸，这样，知足便能健康地发展，而看不起例如哀叹生活、抱怨生活，把生活看作是指定给世人的灾祸之所或流放之所的这类思想。

我很喜欢第欧根尼在看到他的斯巴达东道主竭尽全力为某一节日作准备时说的话："在好人看来每天不都是节日吗？"如果我们明智，那么每天都是极其盛大的节日。宇宙是至高无上的神圣和纯洁的殿堂。降生把人引入了这一殿堂；他们不是作为人造的不能动弹的偶像的观看者被引入的，而是如柏拉图所说，作为神圣理智通过生活之源泉和自然万物——日、月、星辰，以及不停地送来

新鲜水的河流和不断地为动植物提供养分的大地——所固有的运动之源泉显现出来的可以为感官感受到的理念的摹本的观看者被引入的。人生是这些神秘事物的开端和终结，因而应该用知足和快乐加以充实。我们不应该像民众那样等待克罗尼亚节、狄西西亚节、雅典娜祭及其它庆典之类的机会来获取乐趣和娱乐，用钱来换取丑角和舞蹈演员的笑声。确实，我们依照社交习惯坐在那儿互相交谈，因为没有人在被引入这个圈子时抱怨，没有人在参加皮提亚① 庆典或在克罗尼亚节饮酒作乐时唱悲歌；但是他们把大部分时间消磨在抱怨、悲伤和把人压垮的焦虑上，从而令神为我们安排、引我们加入的节日蒙受耻辱。人们喜欢听乐器演奏甜美的乐曲和鸟儿的欢唱，以观看动物的嬉戏欢闹场面为乐，却不愿听到它们的咆哮，看到它们发怒的情景。但是，看到自己的生活缺乏笑声、郁闷并为极其讨厌、没有止境的情感、成见和忧虑压倒时，他们却没有设法找到喘息或者娱乐的机会——他们怎么能够呢？不仅如此，在其他人请求他们这样做时，他们对别人的论点不予注意；而接受这种请求，就能使他们没有反责地忍受现在、充满感激地回忆过去，同时怀着兴高采烈的希望无忧无虑地迎接未来。

摩西·哈达斯 英译

（常绍民 译）

---

① 皮提亚，即"德尔菲"。——中译者

西 塞 罗[1]

公元前106——前43

马尔库斯·图利乌斯·西塞罗不仅是古罗马最伟大的雄辩家，而且也是古罗马最主要的政治家之一。他公元前106年生于意大利中部的阿尔皮努姆，在罗马受教育。他曾在当时一些最著名的老师的指导下研究修辞学、法律和哲学；在25岁时，他已准备开始其辩护者的生涯。他最初的努力虽然引起了人们很大的注意，但也使他得罪了独裁者苏拉。出于对自己安全的担心，西塞罗暂时离开了罗马。他旅行到雅典，在那里他花费了许多时间来完善自己的演说风格。

30岁时，西塞罗被任命为西西里一个行省的会计官。他尽职尽责，没过几年西西里人就请他担任威勒斯一案（被告威勒斯是西西里的行政长官，曾残酷地压迫人民）的起诉人。他对此案成功的处理使他名扬全罗马，并使他开始从事政治生涯。他飞黄腾达，还不到7年就被选为罗马最高行政长官——执政官。

和西塞罗竞争执政官职位的是喀提林，一个声名狼藉的贵族。喀提林因竞选失败，组织了一个阴谋集团，试图绑架国家的最高官员。西塞罗发现了这个阴谋，并采取果断的行动制止了它。为褒奖他的警觉性，他被授予"国父"称号。

然而，西塞罗的好景不长。他不久即因未经审判便处死喀提林党羽的罪名被放逐。后来只过了一年多一点时间，这个放逐令

① 见《西方世界名著》中普卢塔克的《西塞罗》一文，第14卷，第704—723页。

便被撤销。西塞罗回到罗马，受到了民众的热烈欢迎。

在此后的几年里，西塞罗致力于他的法律实践和文学创作。但他并不是完全不顾政事，他注视着朱利乌斯·凯撒这颗新星。当凯撒越过卢比孔河挑起内战时，西塞罗站在庞培一边，反对凯撒。最后庞培遭到失败，但是凯撒并未试图加害西塞罗。

西塞罗再次致力于他的文学创作，直至公元前44年凯撒被刺。后来，在随后的那场争夺权力的斗争中，他支持年轻的屋大维·凯撒，反对马克·安东尼。他发表了一系列著名的演说(通称"反腓力辞")，抨击安东尼。当安东尼和屋大维结成同盟后，西塞罗被宣告死刑。他于公元前43年被安东尼所派遣的刽子手杀害，他的头和双手被割下来，在罗马示众。

西塞罗不但是一个学识广博的人，而且是一个多产的作家。我们的关于亚里士多德以后希腊哲学的知识多数是从他那里得来的。他的全集有好几卷，其中包括关于修辞学和许多哲学与政治问题的论著、随笔、对话、演说和书信。

友谊是古代大哲学家们的一个重要论题。柏拉图专门写过一篇早期对话——《李思篇》①，试图对它作出界说；亚里士多德在《尼可马克伦理学》②中对它作了详尽的分析；爱比克泰德使它成为他的一篇谈话的主题③；塞内加在他的《道德论集》中屡屡谈到

① 见《西方世界名著》第7卷，第14—25页。
② 见《西方世界名著》第9卷，第406—426页。
③ 见《西方世界名著》第12卷，第167—170页。

插图作者注："这幅肖像采用颠倒黑白的手法，突出西塞罗作为一个雄辩家、诗人和知名人士的实力。引自《论占卜》的这句话，翻译出来是：'除非某个哲学家说过，否则没有这样荒唐的事情'。"

NIHIL tam absurde
dici potest, quod
non dicatur ab
aliquo philosophorum.
CICERO

它；西塞罗撰写了对话《论友谊》。在近代初期，蒙田和培根又拾起了这个话题，他们每人都写过一篇关于友谊的文章。但是，从那以后哲学家们越来越不关心友谊了。

对于友谊的兴趣的下降，人们可能有各种不同的解释。最显而易见的解释是，强调浪漫的恋爱和婚姻是我们文明的特点，这种强调使友谊变得似乎不太重要了。然而，我们根据自己的经验都知道，友谊仍是人生的一个有意义的部分。我们对于哲学家关于友谊的论述仍然感兴趣。我们仍然想知道，什么是友谊，有一个好朋友意味着什么，是一个好朋友意味着什么。对于我们来说，可能最好还是先读一读西塞罗的《论友谊》。

《论友谊》是盖乌斯·莱利乌斯和他的两个女婿之间的一篇对话录。盖乌斯·莱利乌斯是斯凯沃拉（西塞罗早年的老师之一）的岳父，但他最有名气的却是作为大西庇阿（古罗马最伟大的人物之一）的亲密朋友。正是大西庇阿率领罗马军队攻克迦太基，打败汉尼拔，使罗马成为地中海世界最有势力的国家。《论友谊》的姐妹篇——《论老年》，是同一个盖乌斯·莱利乌斯、小西庇阿（大西庇阿的孙子）和马尔库斯·加图（一个因其智慧和爱国心而著名的罗马人）之间的一篇对话录。

西塞罗对于老年的看法（这些看法通过加图这个人物之口表达出来）和似乎在20世纪占统治地位的那些看法大相径庭。现在强调的是在外表和精神上保持青春的重要性。老年似乎是一个普遍恐惧的对象。西塞罗则不然。他坚认，老年可以和人生的其它任何时期一样幸福。

西塞罗考察了人们最经常提出的四种对于老年的批评：（1）它使我们不能做积极的工作；（2）它使身体衰弱；（3）它使我们几乎完全丧失肉体上的快乐；（4）它是死亡前的最后一个步骤。然后，在对话的主要部分，他提出种种论据证明：第一种批评是正确

的；第二种批评无伤大雅；第三种批评结果是得多于失；第四种批评能够通过理性来战胜。

（徐奕春 译）

论 友 谊

占卜官昆图斯·穆丘斯·斯凯沃拉过去常常以清晰的记忆有声有色地讲述他岳父盖乌斯·莱利乌斯的故事，而且每次提到他，都毫不犹豫地称他为“智者”。我刚满14岁，穿上成人服，我的父亲就把我带到斯凯沃拉那里，并讲好，只要他愿意，我将永远不离开这位德高望重的老人身边。结果是，我记住了他的许多论述和许多简短精辟的箴言，总之，我尽量用他的智慧来充实自己。他去世后，我又从师于大祭司斯凯沃拉。我敢说，无论是能力还是人品，他在国人中都是最杰出的。但是关于后面这个斯凯沃拉的事，我以后有机会再说。现在回过头来谈谈占卜官斯凯沃拉。在关于他的许多事情中，有一件我记得特别清楚。有一天，他像往常一样，坐在花园里的一个半圆形的凳子上，当时只有我和他的少数几个要好的朋友在场；他偶尔谈起了一件当时许多人都在议论的事情。阿提库斯，他和普布利乌斯·苏尔波西乌斯很要好，你肯定记得，他从前与执政官昆图斯·庞培的关系非常亲密，感情甚厚，可是后来他当了护民官后却与昆图斯·庞培反目为仇，成了死对头，人们为此感到非常惊讶，甚至非常愤慨。那一天，斯凯沃拉偶尔提到了这件事之后，便向我们详细地转述了莱利乌斯有关友谊的论述，那是莱利乌斯在阿非利加努斯死后没几天对斯凯沃拉和他的另一个女婿盖乌斯·范尼乌斯(马尔库斯·范尼乌斯之子)说的。我还记得这一论述的那些要点，并且在本书中我自行对它们作了一番整理。因为我把谈话者带到了我的“舞台上”，让他们亲自开口说话，以免重复记叙文中的那种“我说”、“他说”的字样，并且使得

这一论述具有一种使读者仿佛身临其境，聆听他们说话的神韵。

你常要我写一点关于友谊的文章，我也觉得，这个题目看起来好像是一个值得每个人研究的题目，而且尤其切合于你我之间存在的那种亲密的交情。因此，我很愿意答应你的请求，做有益于公众的事情。

至于登场人物：在我献给你的《论老年》一文中，我把加图当作主要的发言人。我想，最适宜于谈论老年的莫过于那种年纪比任何人都大而且身体又格外健朗的老人了。同样，我们从传说中得悉，在所有的友谊中盖乌斯·莱利乌斯和普布利乌斯·西庇阿之间的友谊是最值得称道的，所以我认为莱利乌斯是最适合于讲解友谊的人，而且斯凯沃拉记得他也的确谈论过友谊。此外，讨论这类问题得设法借重古人之口，特别是古代的名人，这样才能使这种讨论具有更高的权威性。因此，我在读我自己写的《论老年》时常常有这样一种感觉：好像讲话的人确实是加图，而不是我自己。

最后，正像我把前一篇文章作为一个老人给另一个老人的一件礼物送给你一样，我把《论友谊》这篇文章作为一个最亲密的朋友给他的朋友的一件礼物谨献给你。在前一篇文章中，主讲人是加图，他是当时年纪最大、而且最聪明的人；在这篇文章中，论友谊的主讲人是莱利乌斯，他不但是一位智者（那是人们授予他的称号），而且还以笃于友谊见称于世。请你暂时忘掉我，权当莱利乌斯在说话。

阿非利加努斯去世后，盖乌斯·范尼乌斯和昆图斯·穆丘斯来看望他们的岳父。他们提问，莱利乌斯作答。整篇文章都是关于他对友谊问题的论述。你在读这篇文章时，将会看到你自己的身影。

范尼乌斯：莱利乌斯，你说得不错，没有比阿非利加努斯更好

更卓越的人了。但是你应当知道，现在所有的眼睛都注视着你。大家都把你叫作杰出的“智者”，认为你就是这样的人。不久以前，人们曾把这个尊贵的头衔授予加图；而且我们还知道，在上一代，卢西乌斯·阿梯利乌斯也曾被叫做“智者”。但这个词用在这两个人身上，其含意是不同的：阿梯利乌斯是由于其精通民法被称为“智者”的；加图，因为他经验丰富，深谋远虑，立场坚定，并且在元老院里和公众演说中常常发表一些明智的见解，所以到他老年时便获得了“智者”这一荣誉称号。但是你呢，虽然也被称为“智者”，然而你被称作“智者”的缘由却和他们有所不同——不仅是因为天赋才能和品性，而且还因为你的勤勉和学识；他们给与你这个头衔，并不像一般无知的群众那样轻率，而是有学问的人对你的一种评价。在这种意义上，整个希腊除了那个雅典人① 之外没有一个人可称得上是聪明的；诚然，他还被阿波罗神谕宣示为“最聪明的人”。因为爱挑剔的批评家并不承认当时所谓的“七贤”能跻于“智者”之列。人们认为，你的智慧就在于：你把自己看成是自给自足的，并把人生的各种变化和机遇看作是不能影响你的美德的。因此，他们总是问我，而且很可能也问过斯凯沃拉：对于阿非利加努斯的去世，你是如何忍受的？以下这一事实更激起了他们的这种好奇心：本月 7 日②，我们这些占卜师照例在德基穆斯·布鲁图斯的乡间别墅聚会，你没有到会，而以前你是从不失约准时赴会的。

斯凯沃拉：是的，莱利乌斯，也有许多人问过我范尼乌斯提到的这个问题。但我是根据自己的观察来回答的。我说：你对于这位最杰出的人物和非常亲密的朋友的去世，是颇能节哀的。当然，你不可能不悲伤，因为那未免太不符合于你温雅的性格；但是，你没有到会的原因是由于生病，而不是由于哀痛。

---

① 指苏格拉底。——中译者

② 原文为 Nones，即 3、5、7、10 月的第 7 日，其他各月的第 5 日。——中译者

莱利乌斯：谢谢你，斯凯沃拉。你说得很对，一点没错。因为要是我身体好的话，我确实没有权利因任何个人的不幸而任意旷误自己曾经常履行的职责；而且我还认为，无论发生什么事情都不可能使一个有原则的人怠忽职责。至于你，范尼乌斯，你说大家授予我这一荣誉称号（对于这个头衔我实不敢当，也不敢企求），你无疑是出于对我的偏爱；但是我必须指出，你对加图的评价似乎不够公正。如果说世上曾有过"智者"的话——对此我是有怀疑的——那便是他。撇开其他的事情不说，就看他是如何忍受丧子之痛的吧！我未曾忘记保卢斯，我也亲眼见过加卢斯。但他们的儿子都是在童年时夭折的，而加图的儿子却是在功成名就的成年死的。所以，即便是那个如你所说的被阿波罗判定为"最聪明的人"，也不要轻易地把他看作是在加图之上。因为前者的名气在于言辞，而后者的名气在于品行。

至于我自己（我现在告诉你们俩），请你们相信我的话，情况是这样的：如果我说，对于西庇阿的去世我并不感到哀伤，那么我就必须让哲学家们来证明我的这种行为是正当的，但是实际上我是在撒谎。失去了这样一位朋友，我当然感到悲伤，因为我认为以后永远也不会再有这样的朋友了，而且我敢说，这样的朋友在以前也是从来没有过的。但是我不需要服药。我能找到一种自我安慰的方法，这主要在于我能摆脱使一般的人在丧失朋友时产生痛苦的那种错误的看法。我相信西庇阿并不受罪，要是说有人遭受苦难的话，那就是我；因自己的不幸而悲痛万分，那就表明：你不是爱你的朋友，而是爱你自己。

谁能说他这一生过得不好呢？除非他想长生不老（他根本没有这种想法），凡是世人所能企求的东西哪一样他没有得到呢？在他的童年时代，国人就对他寄予很大的期望，后来长大成人果然不负众望，勇武过人。他从不参加执政官的竞选，却曾两次当选为执政

官：第一次当选是在尚未达到法定年龄之前；第二次当选，对于他来说，年龄早就够了，但就国家的利益来说，几乎是太晚了。他攻陷了两座为帝国劲敌的城池，于是不但结束了当时正在进行的战争，而且还杜绝了以后可能发生的战争。至于他的和蔼可亲的态度，对母亲的孝顺，对姐妹的慷慨，对亲戚的宽宏，对他人的诚实，还用得着我说吗？这些你们全都知道。最后，从他葬礼中的哀悼情形，便可知道国人是何等敬重他。这样一个人即便再多活几年，还能得到些什么呢？虽然老年不一定是一种累赘——我记得加图在他去世前两年对我和西庇阿曾这样说过——但它必然要减少一些西庇阿至死仍享有的那种英锐之气。因此，我们可以说，他的一生是再幸运不过的了，他生前所得到的荣誉简直无以复加；而且他的突然去世也使他免却了死神的折磨。至于他是怎么死的，这很难说；你们知道人们猜疑的是什么。不过，我可以这样说：西庇阿一生中有许多日子都是在胜利的喜悦中度过的，但最快乐的却是他死前的那一天，那天元老院散会之后，他由元老院议员、罗马市民、同盟者和拉丁人护送回家。看来，他临死前如此受人敬重，死后自然是升入天堂，而不是降到地狱。

我不是一个现代哲学家，因为现代哲学家们坚持认为，我们的灵魂随着肉体的死亡而消逝，人一死什么都完了。对我影响比较大的是古代的看法：或是我们自己祖先的看法，他们为死者举行非常隆重的仪式，如果他们相信死者已完全消亡的话，他们显然不会这样做了；或是哲学家们的看法，他们曾经访问过这个国家，并且在大希腊讲授自己的行为准则和学说，当时大希腊非常繁荣兴旺，但是它现在已经衰落了；或是被阿波罗神谕宣示为“最聪明”的那个人的看法，他一贯主张（我们发现，大多数哲学家的看法却是动摇不定的）：“人的灵魂是神圣的。灵魂离开肉体后便回归于天，最容易升天的是那些最有德行、最公正的灵魂。”西庇阿也持有同样

的看法。就在他去世前几天——好像他预感到要发生什么似的——他谈了三天国事。参加那次谈话的有菲勒斯、曼利乌斯和其他几个人。斯凯沃拉，我也带你一起去过。他谈话的最后部分主要涉及灵魂不朽；因为他告诉我们，阿非利加努斯长老曾经托梦给他。如果说一个人越善良，他的灵魂在死后就越容易摆脱肉体的桎梏，那么还有谁比西庇阿更容易升天呢？所以，我倾向于认为，对于他的这种情况而感到悲伤，这是出于嫉妒，而不是出于友谊。但如果不是这样，而是肉体与灵魂一起消亡，不再有什么感觉，那么，虽然死没有什么好处，但至少也没有什么坏处。因为一个人要是失去了感觉，那他就好像从未出生过一样；但是这个人曾经出生过这个事实对于我来说是一件喜事，而且对于这个国家来说也将永远是一件值得庆幸的事情。

因此，我在前面已经说过，他的一生是再幸运不过了。我却不如他，因为照理说，我比他早生，也应当比他早死才是。不过当我回想起我们的友谊时，我觉得非常愉快，以至于认为自己的一生也是幸福的，因为我的一生是在和西庇阿的相处中度过的。无论公事还是私事，我们都相互帮助；在罗马我和他住在一起，后来我们又一起到国外服役；我们之间在爱好、追求和观点上完全协调一致，这种协调一致乃是友谊的真正秘诀。因此，我觉得，范尼乌斯刚才提到的我在“智慧”上的声誉——尤其是一些没有根据的说法——并没有什么值得高兴的，我高兴的则是希望对于我们的友谊的回忆能持久长存。在这方面使我比较介意的是如下事实：据历史记载，自古以来真正诚笃的朋友只有三、四对；我希望西庇阿和莱利乌斯的友谊也能像他们一样传诸后世。

范尼乌斯：当然啦，那肯定会是这样的，莱利乌斯。但是既然你提到了友谊这个词，而且我们今天也闲着没事，请你和我们谈谈友谊问题。如果你能像通常谈论其他问题一样，谈谈你对友谊的

看法、友谊的性质，以及关于友谊所应遵循的规则，我想斯凯沃拉一定也会赞成我这一建议的。

斯凯沃拉：我当然赞成。我也正想提出这种请求，但范尼乌斯却抢先说了。所以，我们两人都很愿意听听你对这个问题的看法。

莱利乌斯：倘若我觉得自己有把握的话，我是肯定不会拒绝的。因为这个题目是一个很崇高的题目，而且（正如范尼乌斯所说）我们今天也闲着没事。但是，我算什么？我有什么能耐？你们所提议的完全是哲学家才能做到的事情，特别是希腊哲学家，不管你突然提出什么问题，他们往往都能侃侃而谈。这是一件很难的事情，需要长期的练习。所以我认为，你们若想聆听关于友谊问题的正式论述，就应当去请教那些具备这种才能的人。我所能做的只是劝你们把友谊看作是人生的头等大事；因为友谊是最合乎我们天性的东西，或者说，无论在顺境或逆境中，它正是我们最需要的东西。

但首先我得定下这样一条原则——友谊只能存在于好人之间。不过，我并不像那些把自己的定义搞得过份准确的哲学家那样非常严格地贯彻这一原则。他们也许是对的，但这并没有什么实际好处。我指的是那些人，他们说：除了"智者"以外没有一个是"好人"。这种说法当然是对的。但是他们所说的"智慧"并不是凡人所能得到的。我们看事情必须根据日常生活的实际情况——不应当凭完美的想像或理想。甚至连盖乌斯·范尼乌斯、曼尼乌斯·库里乌斯和提贝里乌斯·科伦堪尼乌斯（我们的祖先曾判定他们是"智者"），我也决不会按照他们的标准宣称这些人是智者。所以，请他们收回"智慧"这个词吧。每一个人都讨厌它，谁也不知道它究竟指什么。只要他们承认我所提到的这些人是"好人"，那就行了。但是，他们连这一点也是不会承认的。他们说，除了"智者"以外谁也不可能得到这个头衔。那么好吧，让我们把他们排除在

外，并且像俗话所说的那样，用我们自己“天生谫陋的智力”来尽力而为吧。

因此，我说的“好人”是指这样一些人：他们的行为和生活无疑是高尚、清白、公正和慷慨的；他们不贪婪、不淫荡、不粗暴；他们有勇气去做自己认为正确的事情。例如，我刚才提到的这些人就可以算是这样的人。这种人一般说来被认为是“好人”，让我们也同意这样称呼他们吧，因为他们尽人之所能顺从“自然”，而“自然”则是善良人生的最好向导。

在我看来这样一个真理是很清楚的，即：我们生活在世界上，彼此之间自然会形成一种关系，它把我们大家联结在一起，而且彼此越亲近，这种关系也就越牢固。所以我们在感情上喜爱自己的同胞甚于喜爱外国人，喜爱自己的亲戚甚于喜爱陌生人，因为对于自己的同胞和亲戚，我们自然会产生一种友谊，尽管这种友谊缺少些永久的成分。因此，友谊胜过亲戚关系，因为亲戚可以是没有感情的，而友谊则决不能没有。亲戚没有感情依然是亲戚，而友谊没有感情就不成其为友谊了。你通过考察以下事实便可最充分地了解这种友谊：将人类联结在一起的那些纯粹自然的关系是无定限的，而这种友谊却是非常集中的，它被限制在一个非常狭小的范围里，只有两个人，或者最多只有少数几个人，才能分享这份情感。

因此，我们现在可以把友谊定义为：对有关人和神的一切问题的看法完全一致，并且相互之间有一种亲善和挚爱。我倾向于认为，除智慧以外，友谊是不朽的神灵赋予人类最好的东西。有些人喜欢财富，有些人喜欢健康，有些人喜欢权力，有些人喜欢官职，许多人甚至喜欢感官的快乐。这最后一种是没有理性的兽类的理想；至于其他各种，我们可以说，它们也是脆弱无常的，它们主要是靠变幻莫测的命运而不是靠我们自己的精明强干。另外还有一些人，他们觉得德行是“最美好的东西”。这当然是一种崇高的见解。

但是，他们所说的德行正是友谊的孕育与保护者；没有德行，友谊就不可能存在。

我再说一遍，让我们按普遍公认的词义来使用“德行”一词，而不是用高超的语言来界说它。让我们把通常被认为是这样的一种人——譬如像保卢斯、加图、加卢斯、西庇阿和菲勒斯——看作是好人。就日常生活来说，这种人已经是够好的了；我们无需为找不到那种完人而苦恼。

对于以上所提到的这种人说来，友谊的好处简直不胜枚举。首先，用恩尼乌斯的话来说，如果生活中没有那种在朋友间的相互亲善中所能见到的安逸，活着还有什么意思？假如有一个人，你对他绝对信任，什么事情都可以跟他说，就像和自己谈话一样，还有什么比这更令人愉快的呢？如果没有一个人能够与你分享快乐，那么你的成功不是失去了其一半价值？另一方面，如果没有一个人比你自己还着急地为你分忧，那么你有了灾难就会难以承受。总而言之，其他的欲望都有一个特定的目标——财富是为了使用；权力是为了得到尊敬；官职是为了体面；娱乐是为了感官的享受；健康是为了免除疾苦和充分利用身体的各种功能。但是友谊有数不尽的好处。你无论走到哪里，友谊永远在你身旁。它无处不在，而且永远不会不合时宜，永远不会不受欢迎。用一句通俗的话来说，火与水本身并不见得比友谊更普遍地为人们所使用。我现在所讲的不是普通的或经过修改的友谊（虽然这种友谊也是快乐和裨益的一个源泉），而是那种纯真无瑕的友谊，它存在于少数几个著名的精英之间。这种友谊既能使成功增光添彩，也能通过分忧解愁减轻失败的苦恼。

友谊的好处很大也很多，它无疑是一个绝好的东西，因为友谊能使我们对未来充满希望，能给我们以力量和信心。可以说，一个人，他的真正的朋友就是他的另一个自我。所以说，他的朋友与他

同在；如果他的朋友很富，他也不会穷；虽然他很弱，但他朋友的力量就是他的力量；他死后仍然可以在朋友的生活中再次享受人生之乐。最后这一点也许是最难想像的。但这是朋友的敬重、怀念和悲悼跟随我们到坟墓的结果。它们不但使死亡易于为人们所接受，而且给活人的生活增添一种绚丽的色彩。但是，如果你把这种感情的纽带从世界中排除出去的话，家庭和城市将不复存在，甚至土地的耕作也将无法进行。如果你不知道友谊与和睦的好处，那么，你只要想一想仇恨与不和的后果，就会明白了。有哪个家庭、哪个国家能够坚固到不被敌视与分裂彻底摧毁的呢？由此你就可以知道友谊有多么大的好处。

据说，阿格利琴托有一位哲学家①，他在一首希腊诗歌中以一个预言家的权威口气提出这样一种理论：宇宙中凡是不可变的东西都是靠友谊这种结合的力量才如此；凡是可变的东西都是由于倾轧这种分离的力量才如此。实际上，这是一个人人皆知且事实上已为经验所证实的真理。因为要是有人忠实于友谊，在朋友遇到危难时能挺身而出，或与朋友分担危险，那么，谁见了都会拍手叫好。例如，我的朋友和宾客帕库维乌斯所写的一出新戏，其中有一幕获得了满场喝彩。这一幕的情节是：王国不知道两个人中谁是俄瑞斯特斯，愿为朋友而死的皮拉得斯说自己就是俄瑞斯特斯，但真正的俄瑞斯特斯则坚称他才是俄瑞斯特斯。当时，全场的观众都站立起来，报以热烈的掌声。这只不过是一个虚构的故事。想想看，要是真有这种事情，他们又会感动到什么样子呢？不难想像，这是一种多么自然的情感，他们虽然自己没有决心这样做，但却认为别人这样做非常正确。

我认为关于友谊我没有更多的话要说了。如果还有什么可说的（我相信还有很多话可说），要是你们愿意的话，你们可以去请教

① 即恩培多克勒。——中译者

那些专门讨论这类问题的人。

范尼乌斯：我们还是愿意听你讲。尽管我也常常请教那些人，并且也很愿意听他们谈，但是我觉得你的言论似乎另有一种风味。

斯凯沃拉：范尼乌斯，假如前几天我们在西庇阿的乡间别墅讨论国家问题时你也在场，你就更要这么说了。当时他坚持正义，驳斥菲勒斯的诡辩，真是了不起！

范尼乌斯：唉呀！对于最正义的人来说，坚持正义自然是件很容易的事情。

斯凯沃拉：那么，友谊怎么样呢？谁能比在维护友谊方面最忠诚、最执著、最正直因而享有盛誉的人更轻松地谈论友谊呢？

莱利乌斯：你们实际上不是在强人所难嘛。这跟强迫有什么两样，你们是在强迫我呀。因为拒绝我女婿的要求，尤其是正当的要求，不但很难，而且也不合情理。

在思考友谊这个问题时，我常常想到，最主要的是要考虑这样一个问题：希求友谊是不是因为脆弱或贫乏的缘故？我的意思是说：友谊的目的是为了互惠，以便相互取长补短呢？还是，虽然互惠是一种自然属于友谊的好处，但友谊还有另一种始初原因，这种原因从时间上来说更加古远，从性质上来说更加崇高，而且更直接地出自我们的本性呢？"友谊"这个拉丁词(*amicitia*)是从"爱"这个词(*amor*)派生出来的；而爱无疑是相互之间产生感情的原动力。关于物质上的好处，常常会发生这样一种情况：甚至那些用虚情假意博得别人好感和出于不纯洁的动机赢得别人敬重的人也能得到这种好处。但是，友谊就其本性来说是容不得半点虚假的：就其本身而言，它是真诚的，自发的。因此，我觉得，友谊是出于一种本性的冲动，而不是出于一种求助的愿望：出自一种心灵的倾向(这种倾向与某种天生的爱的情感结合在一起)，而不是出自对于可能获得的物质上的好处的一种精细的计算。你甚至可以在某些动物身上

看到这种情感。它们在某一段时期内总是非常爱它们的后代，它们的后代也很爱它们，可见，它们都有这种自然的、天生的情感。至于人类，当然这就更加明显了：首先是子女与其父母之间的那种自然的情感，除非由于惊人的邪恶，这种感情是不会破裂的；其次，当我们发现某个人的脾气性格与我们相同时，我们便会对他产生一种爱慕之心，因为我们认为，我们在他的身上看到有一种我可以称之为"美德的信标光"的东西。没有什么比美德更可爱、更能博得人们的好感的了。所以，从某种意义上可以说，甚至对于那些我们从未见到过的人，由于他们的诚实和美德，我们也会产生爱慕之心。例如，虽然人们从未见过盖乌斯·法布里齐乌斯和曼尼乌斯·库里乌斯，但是谁能想起他们而不产生一种爱慕之情呢？或者反过来说，又有谁不恨塔尔昆·苏帕布斯、斯普利乌斯·卡西乌斯、斯普利乌斯·梅利乌斯呢？为了保卫帝国，我们曾经在意大利同两位著名的将军——皮勒斯和汉尼拔——打过仗。前者由于其正直，我们对他没有太深的仇恨；而后者由于其残忍，我们全国人民都恨他，而且将永远恨他。

假如正直的吸引力是如此之大，以至于我们不仅能够爱从未见到过的正直的人，而且甚至还能够爱一个正直的仇人，那么，当人们认为他们在那些与其能亲密结交的人身上看到了美德和善时，他们就产生一种爱慕之心，这是不足为奇的。我并不否认，确实得到些好处、觉察到一种乐意为我们效劳的愿望，以及密切的交往，都能使爱慕之心变得更加强烈。当这些因素与我前面所说的那种心灵的最初冲动结合在一起时，就会迸发出一种奇异的爱慕之情。而如果有人认为这种爱慕之情是出于一种脆弱感，以便使自己能够得到某人的帮助，那么我所能说的只是：当他坚持认为它是产生于贫乏时，他把友谊的动机看得很低贱，认为友谊不是出自一个高贵的"门第"（如果可以允许我这样表述的话）。如果实际情

况是如此，那么，一个人越是觉得自己穷，他就会越是想望得到友谊。然而实际上完全不是那么回事。因为当一个人最自信的时候，当他因具有美德和智慧而感到很充实，无需求助于人，完全能够独立自主的时候，就是在这个时候他是最喜欢结交朋友，最珍重友谊的。例如，阿非利加努斯有求于我什么呢？一点也不求！我对他也是一无所求。但是我爱他，因为我钦佩他的德行；他也喜欢我，也许是因为他对我的性格也有好感。密切的交往更加深了我们彼此之间的感情。虽然我们的友谊的确产生了许多物质上的好处，但是我们互相爱慕的最初动机并不是为了得到这些好处。正像我们慷慨行善不是为了得到别人的感恩，我们不是把行善看成是一种投资，而是遵循一种慷慨豪爽的天性；同样，我们把友谊看作值得企求的东西，也不是因为希冀日后能得到回报才对它感兴趣，而是坚信：它所能给与我们的东西自始至终包含在情感本身之中。

那些像野兽一样将一切都归因于感官上的快乐的人的观点则与此大相径庭。这是不奇怪的。思想卑劣的人当然不可能看到任何崇高的东西，任何高尚而神圣的东西。所以，我们现在不谈论这种人。还是让我们接受这样一种学说：爱慕和喜欢都是出自一种自发的情感（一指出正直的存在，就会产生这种情感）。当人们一旦有了这种爱慕之心，他们当然会试图依附于他们所爱慕的对象，而且会越来越接近于他。他们的目的是：他们可以在同一个层次上平等地互敬互爱，并且更乐意于为对方效劳而不求回报；他们之间应当有这种崇高的竞争。这样，双方都会以诚相待。我们会从友谊中得到最大的物质上的好处；而当友谊是出自一种本性的冲动而不是出自一种需求感时，它就会更加崇高，更加符合于实际因为，如果友谊是靠物质上的好处维系的话，那么，物质上的好处的任何变化都会使友谊解体。而本性是不可能改变的，因此真正

的友谊是永恒的。

关于友谊的起源就讲这么多，也许你们早就不想听了。

范尼乌斯：不，请继续讲下去。莱利乌斯，让我们休息一下。我这也是代表我在这里的朋友说话，我有权这样做，因为我比他年纪大。

斯凯沃拉：你说得很对！让我们继续听他讲。

莱利乌斯：那么好吧，我的好朋友，请你们听一听我和西庇阿讨论友谊时常常提到的一些论点。但是，我首先必须告诉你们：他常说，终生不渝地保持友谊，是世上最难的事情。朋友之间可能会发生许多这样的事情：利益的冲突；政见的不同；人的性格也常常会变化（有时是因为遇到不幸，有时是因为年龄增长）。他常常拿儿童作比喻来说明这些事实，因为儿童之间的友情往往是和童装一起被抛弃的；而且他们即使设法将儿时的情谊保持到了青年时代，往往也会由于成为情敌，或者由于相互争利而决裂。即使友谊被延长到了青年时代以后，如果两人碰巧都想争取同一个职位，他们的友谊往往也会受到猛烈的冲击。因为虽然在大多数情况下，对友谊最致命的打击是贪财，但就上层人物来说，对友谊最致命的打击是竞求功名，它往往会使最亲密的朋友变成最大的仇敌。

此外，还有一种反目是情有可原的，它们起因于要求朋友做一件不道德的事情，比如说，要他去煽动某人邪恶的欲望或帮他干坏事。当这种要求遭到拒绝时，虽然这种拒绝是完全正确的，被拒绝的一方往往会指责对方不够朋友。那些毫无顾忌地要求朋友去做任何事情的人，为了朋友什么事情都干得出来；正是这种人的反责，往往不仅破坏友谊，而且还会产生持久的敌意。他常常说："事实上，这种灾难大量地威胁着友谊，要想完全避免这种灾难，不仅需要智慧，而且还需要好运气。"

有了这些前提，那么，如果你们愿意的话，让我们考察一下这

样一个问题：个人感情在友谊中应当起多大的作用？例如，假定科里奥拉努斯有一些朋友，难道他们都应当和他一起去侵略他的国家？再拿维色利努斯或斯普利乌斯·梅利乌斯来说，难道他们的朋友都应当帮助他们篡夺王位？让我们就两种不同的行动路线各举一个例子。当提比略·格拉古试图发动革命时，我们知道，昆图斯·图贝罗和一些与他年纪相仿的朋友都背弃了他。但是，斯凯沃拉，你家的一个朋友——库迈的盖乌斯·伯劳西乌斯却附逆了。当时我是莱努斯和鲁庇利乌斯两位执政的顾问，负责审问这些谋反者。伯劳西乌斯要求我宽恕他，其理由是：以前他对提比略·格拉古太敬重了，所以把提比略·格拉古的话奉若圣旨。于是，我就问他："要是他叫你到朱庇特神殿去放火，你也干？"他回答说："他决不会叫我去干这种事情。"我说："但假如他叫你去干呢？""那我也会服从的。"你们看，这种说法有多邪恶！而事实上他做的比说的更有过之，因为他不是受命于提比略·格拉古，而是他们的主谋，不是一个狂热的支持者，而是一个领导者。他昏愦的结果是：他由于害怕受特别法庭的审讯，逃到亚细亚投靠了敌人，结果因为背叛祖国而受到了应得的严厉惩罚。所以认为，为了朋友才犯的罪，这不是一个正当的理由。因为，友谊是出自对一个人的美德的信赖，如果他抛弃了美德，那么友谊也就很难继续存在了。但是如果我们断定朋友间有求必应是对的，那么，要是没有造成任何危害的话，我们就得假定双方都有完美的智慧。但是我们不能假定这种完美的智慧，因为我们现在所说的只是通常所能遇到的那种朋友，无论是我们确实见到过他们，还是听人谈到过他们——也就是说，日常生活中的人。我应当举一些这种人的例子，并且尽量挑选最接近于我们智慧标准的那些人。例如，我们阅知，派帕斯·埃弥利乌斯是盖乌斯·路斯奇努斯的密友。历史告诉我们，他们曾两度同任执政官，一度同任监察官。另外，据记载，曼尼乌斯·库里乌斯和提贝

里乌斯·科伦堪尼乌斯与他们关系非常密切，而且曼尼乌斯·库里乌斯与提贝里乌斯·科伦堪尼乌斯之间关系也非常密切。我们绝不可能怀疑这些人中有人会要求朋友去做有损于其名誉、有悖于其誓约、或危害国家利益的事情。就这种人来说，以下这种说法是毫无意义的：即便有人提出这种要求，他们也是不会接受的；因为他们都是非常虔诚的人，提出这种要求和接受这种要求同样都是违背宗教义务的行为。但是，盖乌斯·卡波和盖乌斯·加图的确曾追随于提比略·格拉古，这是千真万确的；他的弟弟盖乌斯·格拉古当时虽然没有追随他，但现在却是他们所有人中最狂热的追随者。

所以，我们可以制定这样一条友谊的规则：勿要求朋友做坏事；若朋友要你做坏事，你也不要去做。因为"为了友谊"这个托词是一个不名誉的托词，是决不会得到原谅的。这条规则适用于一切不道德的行为，尤其是叛国。因为，亲爱的范尼乌斯和斯凯沃拉，我们现在所处的情形非常严峻，我们必须提高警惕，防止一切扰乱国家的事件发生。现在的政体已经有些逸出常轨和我们祖先为我们选定的路线。提比略·格拉古曾企图获得类似于国王的权力，或者，我可以更确切地说，他曾统治了几个月王国。罗马人民从前听说过或者看到过这样的事情吗？甚至在他死后，追随他的那些亲戚朋友还成功地对普布利乌斯·西庇阿下了毒手。我一提起这件事情，就会忍不住流下泪来。至于卡波，由于最近提比略·格拉古受到了惩罚，我们已经想方设法顶住了他的攻击。但要是让盖乌斯·格拉古当了护民官，那将来的情况就很难预料了。一件事导致另一件事；在堕落的道路上一旦迈出了第一步，那就会以越来越快的速度往下滑，一发而不可收。就拿投票来说，最初是加比尼亚法案，两年后又出现了卡西亚法案，它们带来多大的灾难，我似乎已经看到，民众与元老院疏远了，一些最重大的事情往往是群

众说了算。因为你们可以相信，知道如何发动这类事情的人比知道如何制止这类事情的人更多。这句话是什么意思呢？意思是说：做这一类事情非得有朋友帮助才行。因此，我们必须提醒善良的人们：如果不幸和这种人交上了朋友，那么就应当不顾情面，和这种背叛国家的朋友一刀两断。坏人必然怕见惩罚：无论是胁从还是首恶，一律严惩不贷。在希腊，有谁比地米斯托克利更显赫更有势力的呢？他曾在波斯战争中率领军队浴血奋战，解救了希腊；他把自己的放逐归因于个人的妒忌：可是他不服从他那忘恩负义的国家对他的错判（他本该服从这一判决）。他像20年前我们国家的科里奥拉努斯一样，反叛了。但是没有一个人帮助他们去攻打他们的国家。结果他们两人都自杀了。

因此，这种邪恶者的联盟不但不能以友谊为托词替自己辩解，而且相反，它应当受到最严厉的惩罚，这样就能使得大家都知道：切不可为了忠实于朋友而甚至向自己的国家开战。鉴于现在出现的种种迹象，我倾向于认为，这种事情迟早总会发生。所以我不但关心国家的现状，而且也同样关心身后的国事。

所以，让我们把这定为友谊的第一条规律：我们只要求朋友做好事，而且也只为朋友做好事。但我们也不要等人家要求了才去做：永远要热心主动地去做，不要迟疑。我们要有勇气坦率地提出劝告。在友谊中，让能进忠言的朋友发挥最大的影响；产生这种影响的忠言不但要坦诚，而且有时，如果情况需要的话，还要尖锐；而当朋友作这种劝告时，就应当听从。

我之所以给与你们这些规则，是因为我听说在希腊有些以智慧闻名的人持有一些令人惊奇的看法。顺便说一句，以他们的诡辩当然无事不可主张。他们中有些人教导人们说：我们应当避免过份亲密的友谊，以免一个人要为几个人担忧。他们说，每个人光为自己的事情就已经够忙的了，要是再管别人的闲事，那就太烦

了。最明智的方法是把友谊的缰绳尽可能地放得长一些，这样你愿意收紧时就可以收紧，愿意放松时就可以放松。因为幸福生活的首要条件就是无忧无虑，如果一个人除了自己以外还得为他人操心，他的心灵便不能享受幸福的生活。我听说，还有一些人的看法更不近人情。我刚才已经简要地提到了这个问题。他们断言：人们寻求友谊，只是为了能得到他人的帮助，而根本不是出于什么情感上的动机和爱慕；因此，越是无能和贫穷的人，就越是渴求友谊：所以柔弱的妇女比男子更希望得到友谊的庇护，穷人比富人更需要友谊的扶助，不幸的人比尊贵的幸运者更需要友谊的帮助。多么清高的哲学！你把友谊从生活中驱除出去就等于把太阳从天空中摘走，因为友谊是不朽的诸神赐予我们的最好、最令人愉悦的恩惠。

但是让我们考察一下这两种学说。这种"无忧无虑"有什么价值呢？乍一看，它似乎很吸引人，但实际上常常不得不被弃置一旁。因为你不可能只是为了避免烦扰，老是拒绝去做道义上要求我们必须去做的事情，或者虽然去做，但却有始无终。而且，如果我们想要回避烦扰，那么我们就必须回避德行本身，因为德行在排斥和厌恶与其相反的品质时（譬如，仁慈排斥暴戾，自制排斥放荡，勇敢排斥怯懦）必然会产生某些思想上的烦扰。因此，你可以注意到：正义的人最痛恨非正义，勇敢的人最痛恨怯弱，有节制的人最痛恨放荡。所以，乐于行善和嫉恶如仇，是一个正直的人的特性。那么既然贤明的人也难免有苦恼（除非我们假定他们根本就没有人性，否则的话，就必然有苦恼），我们为什么生怕友谊会给我们带来种种苦恼而将它从我们的生活中驱除出去呢？如果你屏除了情感，那么，我不是说人和兽类，而是说人和石头、木头或其它诸如此类的东西还有什么两样呢？

我们也不应当相信这样一种学说，即认为美德是某种像铁一

样僵硬和刻板的东西。其实，美德在友谊问题上也像在许多其他事情上一样，是非常柔软和敏感的，可以说，它是随朋友的贫富顺逆而伸缩变易的。因此，我们得出这样一个结论：虽然基本的美德会带来某些麻烦和苦恼，但是我们不能因此而屏弃这些美德；同样，虽然我们常常因为朋友的缘故而招致精神上的痛苦，但是这种痛苦也不足以使我们将友谊从我们的生活中驱除出去。

那么，让我再重复一遍："美德的显示自然为具有同样品质的心灵所吸引，它是友谊的开端。"在这种情况下必然会产生爱慕之心。因为有什么能比爱许多不会作答的东西（如官职、名声、华厦、丽服、宝饰等）而不爱（或不太爱）有德行的、有爱心的或能以爱相报（如果我可以这样表述的话）的活人更荒唐的呢？其实，没有什么东西比爱的回报和互爱互助更能令人愉快的了。如果我们补充说（我们完全可以这么说），物以类聚这句话用在友谊上是再恰当不过了，那么人们马上就会承认事实确实如此：好人爱好人，好人喜欢与好人交往，好像他们之间有一种天生的血缘关系。因为人的天性是最喜欢追求（或者更确切地说，渴求）与其相似的东西。所以，亲爱的范尼乌斯和斯凯沃拉，我们可以把这看成是一个既成的事实，好人与好人之间可以说必然有一种友好的情感，这种情感是天性所规定的友谊之源泉。但是这种友爱之情也会影响许多人。因为那决不是一种冷酷、自私或孤傲的美德，它甚至保护全民族，为他们谋幸福。要是它蔑视一切对普通百众的爱心的话，它就肯定不会这样做了。

此外，在我看来，信仰"利害关系"理论的人摧毁了友谊之链中最有吸引力的一环。因为使一个人感到愉快的与其说是由于朋友而得到的实利，不如说是朋友的一片爱心；只有当朋友的帮助是出自真诚的爱心时，我们才会感到愉快。如果认为贫穷是寻求友谊的动因，那就完全错了。通常最慷慨、最仁慈的正是那些最有钱

财，尤其是最有德行（德行毕竟是一个人最好的支柱），因而无需别人帮助的人。其实，我倒是倾向于认为，朋友之间应当经常需要互相帮助。例如，要是西庇阿无论在国内或国外从未需要我的劝告和协作，那我怎能表达我的一片爱心呢？所以，不是友谊起因于物质利益，而是物质利益起因于友谊。

因此，我们不应当听信那些过份精明的雅士关于友谊的论述，他们无论在理论上还是实践上都不懂得友谊。因为，我的天哪，谁会选择一种虽然极其富有但却不准他爱任何人或为任何人所爱的生活呢？那是一种暴君才能忍受的生活。他们当然不会指望有什么忠贞、挚爱，也不会相信任何人的善意。对于他们来说，一切都是猜疑和忧虑，根本不存在友谊的可能性。谁会爱一个自己所怕的，或者知道是怕自己的人？虽然这种人有时也会对他们装出一副很友好的样子，但这只是一种暂时的假象。当他们一旦失势（一般说来这是难免的），他们就会立刻看到，昔日的朋友纷纷离他们而去，他们是多么的孤独。所以他们说，塔尔奎在他被放逐时说过这样一句话：虽然他现在知道了他的那些朋友中谁是真朋友，谁是假朋友，但为时晚矣，他已经既不能报答那些真朋友也不能惩治那些假朋友了。不过，使我感到诧异的是，像他这样傲慢乖戾的人居然也会有朋友。正如他的这种性格使他不可能有真正的朋友一样，非常富有的人也常常会出现这种情况——正是他们的财富阻碍了真诚的友谊。因为，"幸运"不但自己是盲目的，而且通常也使受其恩宠的人盲目。可以说，他们往往会忘乎所以，变得狂妄而任性；世界上没有什么比成功的蠢才更令人难以忍受的了。你们常常可以看到这样一种人：他们以前态度谦和，但一旦有了权势，就一反常态，嫌弃旧友而热中于新交。

那些具有幸运、财富和权势所能给予的一切机会的人，只知道去谋求那些能用钱买到的东西——马匹、奴隶、华丽的饰物和昂贵

的器皿——而不去设法结交朋友(朋友是人生中最有价值、最漂亮的"家具",如果我可以这样表述的话)。难道还有什么能比他们更愚蠢的吗?当他们获得那些财物时,他们还不知道将来谁能享用它们,也不知道自己辛辛苦苦是为了谁,因为它们最终都会落入强者之手;而每一个人对其自己的友谊却有稳固不变、不可剥夺的所有权。尽管那些财物(在某种意义上,它们是命运的恩赐)的确很经久,但生活中如果没有朋友的安慰和作伴,也是决不会快乐的。

接下来我想谈一谈我们论题的另一个分支:我们现在必须设法确定友谊中应当注意的各种限制——譬如说,我们的爱慕之情不能超越什么界线。关于这一点,就我所知,有三种看法,但我对这三种看法都不敢苟同。第一种是:我们应当正好像爱我们自己一样爱我们的朋友,而不应当有过之;第二种是:我们对朋友的爱慕之情应当完全对应和等同于朋友对我们的爱慕之情;第三种是:对一个人的评价应当和他的自我评价完全相同。这几种看法我一种也不赞成。第一种主张,我们对自己的关心应当是我们对朋友的关心的一种尺度,这当然是不对的,因为有许多事情我们从不会为自己去做,却会为朋友去做。我们有时只好向卑微的人请求,甚至低三下四地恳求;有时不得不用比较尖刻的语言去骂人,用比较激烈的语言去攻击人。这一类行为,如果是为了自己的利益,则是不光彩的,但如果是为了朋友的利益,则是非常值得称赞的。此外,禀性正直的人还会自动地放弃(或者心甘情愿地让人剥夺)许多好处,以便让他们的朋友可以有机会去享用。

第二种看法是这样一种学说:它把友谊限制为一种彼此间服务和情感的等量交换。但是这种观点把友谊降低到了一种心胸狭窄而鄙俗的斤斤计较的关系,因为它要求"借贷双方"完全平衡。在我看来,真诚的友谊比这种帐簿式的友谊要富足和慷慨;它不斤斤于自己的得失,唯恐给予多于所得。在这种事情上,我们不应当总

是担心自己所给予的某些好处会不会白给，会不会超过了我们的限度，或者会不会由于过份地致力于友谊而适得其反。

但是最坏的是最后那种限制，即：朋友的自我评价应当是我们对他的评价的尺度。常常会发生这样一种情况：一个人非常自卑，或者对改善自己的命运很没信心。在这种情况下，他的朋友就不应当像他看待他自己那样看待他，而是应当想尽一切办法使他低落的情绪振作起来，使他重新燃起希望之火，具备更健全的思想。

因此，我们必须寻找另一种限制。但是，我首先得提一下过去常常招致西庇阿最严厉批判的那种见解。他常说，最有悖于友谊精神的莫过于这样一句格言：你在爱你的朋友时应当意识到，你总有一天会恨他的。"西庇阿不太相信一般人的看法，即认为这句话是出自"七贤"之一的比阿斯之口。他认为，说这句话的人一定是某个有险恶的动机和自私的野心的人，或者是把一切都看作是影响他自己霸权的人。如果一个人认为他的朋友将会变成他的仇敌，那么他怎么能和别人做朋友呢？照这样说来，他就应当希望他的朋友尽可能多地犯错误，好让他有更多的把柄反对他；相反，当他的朋友做出正当的行为或交好运时，他就应当感到沮丧、恼火和妒忌。因此，这句格言不管是谁说的，它都会彻底摧毁友谊。正确的规则是：择友必须谨慎，如果我们觉得这个人将来我们也许要恨他，就决不能和他交朋友。而且，按照西庇阿的说法，即使我们不幸交错了朋友，我们也得保持下去，切不可伺机绝交。

在友谊中必须注意的那种真正的限制是：两个朋友的品格必须是纯洁无瑕的。彼此的兴趣、意向和目的必须完全和谐一致，没有任何例外。因此，如果出现这样一种情况，即朋友希望（严格地说来，这种愿望本身是不正当的）我们在某件关涉到他生命或名声的事情上予以支持，那么，我们就应当从权作出某种让步——也就

是说，只要后果不是极其不光彩的，我们就应当助他一臂之力。为了友谊应当作出某种让步。但是我们不应当完全不顾自己的名声，也不应当把同胞的好评看作是我们在处理人生事务中所能轻视的武器，虽然以谄媚和圆滑的话语来博取同胞的好评是卑劣的。我们决不应当屏弃美德，因为它使我们产生爱慕之情。

还是再回到西庇阿的话题上，他是论述友谊的唯一权威。他过去常常抱怨说：人们对于任何事情都没有像对于友谊那么不经心；每个人都能准确地说出他有多少只羊，却不能准确地说出他有多少个朋友；他们买羊时精心挑选，而择友却浮滥无度，可以说，没有特定的标准，或者说，没有适合于他们自己的评判友谊的准则。我们选择朋友应该选那种坚定、稳健、忠贞不移的人。具有这种品质的人不多，而且，不经过考验，很难作出判别。然而，人们只有在友谊实际存在期间才能进行这种考验；所以友谊常常先于判别，不可能有一种事先的考验。如果我们当时小心谨慎，我们就能像驾驭马车一样制驭自己感情的冲动。对于友谊，我们也应当如此；我们应当通过一种尝试性的友谊来检验朋友的品性。常常会出现这样一种情况：有些人在小额的钱财问题上完全暴露出他们是不可信赖的；又有一些人，虽然经得起小额钱财的诱惑，但如果是大额钱财，就会暴露出自己的真面目。但是，即使有这样的人，他们认为宁要金钱而不要友谊是卑劣的，我们到哪里去找那种把友谊看得比官职、文武职位的升擢、政权还重，在这些东西与友谊之间进行选择时宁要友谊而不要这些东西的人呢？置政权于度外并非属于人的本性；如果人们为获得政权而付出的代价是牺牲友谊，那么他们总认为，比起这巨大的报偿来他们的背信弃义是微不足道的。因此，很难在那些争权夺利的政客中找到真正的友谊。你哪里能找到那种宁可自己不升擢也愿意让朋友升擢的人？遑说那种为朋友而牺牲自己利益的事情了，试想，对于大多数人来说，替别人分担

政治上的不幸是何等不舒服，简直是难以忍受。几乎没有一个人能够那样做。虽然恩尼乌斯有一句话说得不错："危难时刻见真友。"但是绝大多数人却以这两种方式暴露出他们不可信赖和易变的品性：自己得意时看不起朋友；或朋友有难时就抛弃朋友。因此，谁要是在这两种情况下都能表现出一种坚定不移、忠贞不变的友谊，我们就应当把他看作是世界上最了不起的那类人之一，几乎可以说是"超人"。

人们所寻求的、能保证友谊永恒不变的品质是什么呢？那就是忠诚。任何缺乏忠诚的友谊都是不能持久的。而且，我们选择朋友时还应当找那种性格直爽、友善且富有同情心的人，能和我们一样为某一事物所感动的人。所有这些品性都有助于保持忠诚。你决不能信赖一个老谋深算、城府很深的人。而且事实上，一个人如果没有同情心，不能和我们一样为某一事物所感动，他也就不可能是值得信赖的和坚定不移的。我们还可以补充一点：他不但自己不应当以指责我们为乐事，而且，当别人指责我们时也不应当予以相信。所有这些都有助于形成我一直在试图描述的那种忠贞的品格。而结果便是我一开始所说的：友谊只能存在于好人之间。

好人（可以被看作相当于智者）在其对待朋友的态度方面总是会表现出两个特征。第一，他完全没有虚情假意，因为性格直率的人宁可公开表示厌恶，也不愿意装出一副笑脸掩盖自己的真情。第二，当朋友受到别人指责时，他不仅会加以驳斥，而且他本人也不会怀疑，或者说，他总是认为他的朋友决不会做错事情。此外，言谈举止的温厚也能给友谊增添不少情趣。阴沉的气质和始终如一的严肃固然可以给人留下很深刻的印象，但是友谊应该少一点拘束，多一点宽容谦和，并且应该更趋向于各种友善和温厚的性格。

但是这里出现了一个小小的难题：正像我们喜欢小马而不喜欢老马一样，是否有时我们也会认为新友比老友更好呢？答案是毫

无疑问的。因为友谊不像其他东西，它是不会腐足的。朋友犹如美酒，愈陈愈醇。有一句俗话说得很对："对一个人只有长相知，才能与其结为生死之交。"其实，新的友谊也有其长处，我们不应该看不起它。它犹如绿油油的禾苗，总有希望结出果实。但是老朋友也应当有其适当的地位；而且，事实上，时间和习惯的势力是非常大的。再拿我刚才所举的马这个例子来说：如果其余情况均相同，那么每个人都喜欢用自己骑惯了的马，而不喜欢骑没有经过训练的新马。这条规则不仅适用于有生命的东西，而且还适用于无生命的东西。比如说，我们对于久居之地总有一种爱恋之情，尽管它们是多山且为森林覆盖的。然而友谊的另一条重要规则是：你应当和朋友平等相处。因为常常会出现这样一种情况：有一些人处于优越的地位，比如像西庇阿，他是"吾侪"中地位最高的人物。但是他对菲勒斯、鲁庇利乌斯、穆米乌斯，或其他地位比他低的朋友从不摆任何架子。例如，他的哥哥昆图斯·马克西穆斯虽然毫无疑问也是一个有名的人物，其实地位决没有他高，但是他总是很敬重他的哥哥，因为他比他年长。他还常常希望他的所有朋友都能因为他的帮助而更加体面。这一点是我们都应当效法的。如果我们中间有谁在个人品质、才智或财产上有任何胜于他人的地方，那么，我们就应当乐于让我们的朋友、合伙人和同伴分享其惠。譬如说，如果他们的父母处境寒微，如果他们的亲戚在才智和财富方面都没有什么实力，那么我们就应当接济他们，并且提高他们的地位。

你们知道，在神话故事中有一些孩子由于不知道自己的父母和身世，一直过着奴隶一样的生活；后来他们虽然知道了自己是神或国王的儿子，但是对过去多年来一直当作是自己父母的牧羊人仍然一往情深。对于无疑是自己亲生的父母，那就更应当如此了。因为才智和美德的好处，以及总而言之所有各种优势，在它们被分

施于我们最亲近的人之前是决不会得到最充分的实现的。

但是还应当反过来看。因为在友谊和亲属关系中，正像具有任何优势的人应当与不太幸运的人平等相处一样，不太幸运的人也不应当因为自己的才智、财富或地位不如别人而生气。但是他们中间大多数人却总是怨天尤人，特别是当他们自以为尽力为朋友做了什么事的时候，更是如此。那种为别人做了一点事就总是挂在嘴边的人，是最讨厌的。接受别人帮助的人固然应当铭记在心，但帮助别人的人则不应当提起。因此，对待朋友，地位高的人应当降低自己的身份，这样做从某种意义上说也就是抬高了比他们地位低的人。因为有些人由于自惭形秽而不愿与人为友。一般说来，只有那些认为自己理应如此的人才会出现这种情况；因此不但应当用言语，而且还应当用行动向他们表明：他们的看法是毫无根据的。首先，你应当尽自己的能力施惠于他们；其次，你应当根据他们的承受能力去关心和帮助他们。因为不管你个人的威信有多高，你不可能把你所有的朋友都提拔到国家的最高职位上。例如，西庇阿能使普布利乌斯·鲁庇利乌斯成为执政官，却不能使他的弟弟卢西乌斯成为执政官。但即便你有很大的权力，能随意提拔任何人，你也得考虑他是否能够胜任。

一般说来，我们应当等到人的性格业已成形且达到一定年龄之后，才决定友谊方面的事情。例如，有些人小时候喜欢打猎或踢足球，他们长大以后就不应当仍然把所有曾有同样嗜好的伙伴视为可靠的朋友。按照那个规则，如果这只是一个时间问题，那么，保姆和陪我们上学的奴隶就会最有权利要求得到我们的爱了。这并不是说他们应当被疏远，而是说我们对他们是另外一种感情。只有那种成熟的友谊才是永恒不变的。因为，性格的不同会导致旨趣的不同，而旨趣的不同最终会使得朋友之间关系疏远。例如，好人之所以不可能与坏人交朋友，或者说，坏人之所以不可能与好人

交朋友，其唯一的原因就是因为他们的性格和旨趣大相径庭。

友谊的另一条有益的规则是：不要因为自己没有分寸的善意而妨碍了朋友的大事。这种情况经常发生。我想再引述一个神话故事为例。涅俄普托勒摩斯如果听从吕科墨得斯的话，就永远也攻不下特洛伊城，而后者对前者有养育之恩，并且声泪俱下地劝他不要去攻打特洛伊城。此外，还常常会出现这样一种情况，即因为重任在身而需要离开朋友；因不能忍受这种分离而试图阻止朋友去执行任务的那种人，不但是脆弱的，而且也不够朋友。你所应当寄希望于朋友的事情，以及当朋友对你提出要求时你所应当应许他的事情，当然都是有限度的。在任何情况下，你都得仔细掂量一下这些事情是否超出了限度。

另外，和朋友绝交可以说是一种不幸。而有时这种不幸却是不可避免的。因为在这一点上，我们所谈的不是智者的笃情，而是普通人的友谊。有时会发生这样的情况：一个人突然干出一件伤害朋友或陌生人的邪恶的事情，而他的朋友却因此蒙受耻辱。在这种情况下，应当通过断绝来往而使友谊逐渐地枯萎死亡。我听说加图过去常说：对于这种友谊，与其反目倒不如疏远，除非那种邪恶的行为确实凶残得令人发指，唯有立即分道扬镳才能符合廉耻和正直。此外，如果性格和旨趣发生了变化（这种情况经常会出现），或者如果政见的分歧导致了感情上的疏远（我刚才已经说过，我现在谈的是普通人的友谊，而不是智者的友谊），那么，当我们只是打算放弃友谊时，我们就应当格外谨慎，防止出现公开的敌意。因为最可耻的事情莫过于同自己昔日的密友反目。你们都知道，西庇阿因为我的缘故而抛弃了他同昆图斯·庞培的友谊；此外，由于政见不同，他和我的同僚梅特卢斯也疏远了。在这两件事情上他做得既稳妥又不失尊严，尽管他确实很生气，但没有结仇。

因此，我们第一个目标应当是防止朋友之间出现不和；第二个

目标应当是保证：倘若出现了不和，我们也要设法使友谊自然消亡，而非猛然绝交。其次，我们应当小心，别让友谊变成仇怨，因为仇怨往往是争执、恶语和怒斥的根源。但是，即便出现了争执乃至恶语或怒斥，我们也应当能忍且忍，看在老朋友的情分上应当允许伤害人的一方而不是受伤害的一方犯错误。一般说来，要想避免这种不快和麻烦只有一个办法，那就是：在给与爱心方面不要操之过急，不要把爱心完全给与那些不值得你爱的人。

而我所说的"值得结交"是指那些本身具有令人爱慕的品质的人。这种人是很稀少的。其实，凡是卓越的东西都是很稀少的，世界上很难找到那种十全十美的东西。但是，大多数人不仅认为除了有利可图的东西之外在我们的生活中没有什么美好的东西，而且甚至还把朋友看作谋利的货物；他们最关心的是那些有希望使他们获得最大利益的人。因此，他们决没有那种最纯真、最具有自发性的友谊，因为这种友谊所企求的只是其自身，没有任何不可告人的目的。他们也不能从自己的感情中领略友谊的性质和力量。每个人之所以爱自己，并不是因为这种爱可以得到某种回报，而是因为他对自己的爱是独立于其他任何事情之外的。但是如果这种感情不转移到另一个人身上，那么就永远也得不到真正的朋友，因为真正的朋友就是另一个自我。但是，如果我们发现动物（无论是空中的，海里的，还是陆上的；无论是野生的，还是驯养的）都有这两种本能：第一种是爱自己（实际上一切生物天生就是如此），第二种是渴望寻求并依恋于它的其他同类；而且如果这种自然的行为伴有欲望和某种类似于人类的爱的东西，那么，人类按照其自然的法则想必更是如此了。因为人不仅爱自己，而且还寻求与他情投意合、心心相印的另一个人。

但是大多数人是不讲理的，更不用说谦诚了，他们要求朋友去做他们自己不能做到的事情，希冀从朋友那里得到他们自己不肯

给予的东西。正当的途径是：首先自己做一个好人，然后再去找和自己品质相仿的人做朋友。正是在这种人之间，我们所说的那种稳固的友谊才能得到保证；也就是说，在那种情况下，由于爱慕而结合在一起的人们，首先知道控制住那些奴役他人的感情，其次喜欢以平等和蔼的态度对待朋友，彼此倾心相助，决不要求对方去做任何有悖于美德和公正的事情，并且不仅相互关心和爱慕，而且还相互敬重。我主张"敬重"，因为如果没有"敬重"，友谊就失去了它最光灿的"宝石"。因此，这就表明，有些人认为友谊给放荡和罪恶开了绿灯，这种看法是错误的。"自然"给与我们的友谊是美德的侍女，而不是罪恶的同谋：因为美德不能在孤单的情况下达到最高的目标，它只有在与他人的联合和同伴关系中才能做到这一点。不管是现在、过去或将来，享有这种同伴关系的那些人，都应当被认为是为达到自然的至善而获得了最优异和幸运的结合。我说，这种同伴关系含有人们所认为的值得企求的一切——道德上的正直、名声、心情的平静、安详；因为有了这些，生活是幸福的，而要是没有这些，生活便不可能幸福。这是我们最好最高的目标，假如我们想得到幸福，我们就必须致力于美德，因为要是没有美德，我们就既得不到友谊，也得不到其他任何值得企求的东西。实际上，如果忽视美德，那么，那些自以为有朋友的人，一旦遇到某个严重的灾祸而迫使他们去考验他们的朋友，就会发现自己的错误了。因此，我必须一而再，再而三地重复：你在爱慕一个人之前应当先对他进行评判，而不要先爱慕后评判。我们在许多事情上都因粗疏马虎而受到惩罚，在选择朋友和培养友谊方面尤其如此。我们无视老话，本末倒置，贼走关门。因为我们虽然相互之间长期过从甚密，或由于互惠而结成友谊，但是一旦彼此间发生某件不愉快的事情，便会马上中断友谊。

在最重要的事情上犯这种粗疏马虎的错误，更应该受到谴责。

我之所以说“最重要”乃是因为，友谊是一种人人都一致认为其有益的东西。甚至连美德本身也不是那样，因为许多人常常以轻蔑的口气谈论美德，好像它只是一种虚饰和自赞。财富也是那样。许多人蔑视财富，他们安于贫穷，以粗衣恶食为乐。至于官职，有些人趋之若狂，但是也有好多人视如敝屣，认为世上没有什么比官职更虚浮的了。

其他东西也是如此；在某些人看来是值得企求的东西，许多人却认为一钱不值。但是对于友谊，所有人的看法都一样。无论是那些致力于政治的人，或那些喜欢科学和哲学的人，或那些与世无争只顾自己做生意的人，或者最后还有那些耽于声色的人——他们全都认为，如果没有友谊，生活就不成其为生活；如果他们想过一种自由人的生活，无论如何不能没有友谊。因为友谊总是千方百计地进入我们每个人的生活，它不允许有任何完全不受其影响的生涯。虽然有人生性粗暴乖戾，厌恶并避免与他人交往（据说雅典的泰门就是这样的一个人），但即便这种人，他也得找一个人，以便当他发脾气时可以有人听他的咒骂。如果有可能出现下述情况的话，我们就会非常清楚地看到这一点：某个神灵把我们带离人寰，将我们置于完全与世隔绝的某个地方，然后供给我们丰富的生活必需品，但绝不允许我们见到任何人。有谁能硬起心肠忍受这种生活呢？有谁会不因孤寂而失去对于一切乐事的兴趣呢？我认为，实际上塔兰托的阿契塔就说过类似的话（他的话我是间接地听说的；我是听我的前辈说的，他们是听他们的前辈说的）。他说：“假如一个人能升到天上，清楚地看到宇宙的自然秩序和天体的美景，那奇异的景观并不会使他感到愉悦，因为他必须要找到一个人向他述说他所见到的壮景，才会感到愉快。”因此，人的本性的确是厌恶孤独，总是喜欢寻求扶持，而我们在最亲密的朋友那里就能得到那种最顺遂的扶持。

但是，尽管人的本性也通过如此多的迹象表明她的希冀、目标和欲望是什么，我们却置若罔闻，不愿倾听她的呼声。朋友间的交往是形形色色、错综复杂的，出现各种猜疑和不快必然是常有的事，对此，聪明的人有时会避而不提，有时会大事化小，小事化了，有时会宽容为怀。但是当你朋友的利益和你自己的忠诚危在旦夕时，就不应当回避那种可能会出现的不快。比如说，朋友之间常常需要劝告，甚至责备。只要它们是出自好意，都应当欣然接受。但是，我的朋友特伦斯① 在其《安德罗斯女子》中所说的话好像也有些道理，他说：

顺从易结友，直言遭人恨。

如果直言的结果是招致忌恨，从而破坏友谊，那么，它就会给人们带来麻烦；但实际上顺从给人们带来的麻烦则更大，因为姑息朋友的错误会使朋友无所顾忌地走向毁灭。但是，最该受责备的是那种拒纳直言而最终却为奉承所害的人。因此，在这一点上自始至终需要小心谨慎。我们劝告时不应当太尖刻，责备时不应当使用侮辱性的语言。至于顺从（因为我喜欢借用特伦斯的言词），尽管对人应当谦恭有礼，但是我们决不应当阿谀奉承，怂恿人去作恶，因为这种行为对于自由民来说都是可耻的，更不必说朋友了。与暴君相处是一回事，而与朋友相处则是另一回事。但是如果一个人拒纳直言，甚至听不进朋友的忠言，那么我们就可以认为，他是没救了。加图的下面这句话也和他的其它许多话一样，说得非常深刻："献媚的朋友比尖刻的敌人更坏，因为后者常说真话，而前者从不说真话。"此外还有一件怪事，那就是：有些人受了劝告之后，不恼恨他所应该恼恨的事，反而非常恼恨他所不应该恼恨的事。他们对自己的过错一点不恼恨，而对朋友的责备却非常恼恨。其实应当相反，他们应当恨自己的过错，并乐于改正错误。

① 亦即泰伦提乌斯(Terentius, Publius Afer)，下同。——中译者

因此，如果提出劝告和接受劝告（前者爽直，但不尖刻；后者耐心，且不恼恨）真的是特别适合于真正的友谊，那么，同样真实的是，对友谊破坏性最大的莫过于阿谀奉承和谄媚。我尽量多用些词语来刻划这种人的邪恶，他们轻佻，不可信任，说话只求取悦于人而全然不顾事实真相。在任何情况下虚伪都是不好的，因为它会使我们辨不清真假。但是它对于友谊比对于其它任何东西更加有害，因为它能完全摧毁真诚，而要是没有真诚，友谊也就虚有其名了。因为从本质上说，友谊就是将两颗心灵融为一体，所以，如果两颗心灵虽然聚集在一起，但不是单纯的和一致的，而是易变的和复杂的，那么，怎么可能产生真正的友谊呢？世上最柔顺、最摇摆不定的莫过于那种人的心灵，他们的态度不仅取决于他人的情感和愿望，而且还取决于他人的脸色和首肯。

他说"不"，我也说"不"；他说"是"，我也说"是"。

总之，他怎么说，我也怎么说。

我再次引述我老朋友特伦斯的话。不过这些话他是假借格南托之口说出的。和这种人做朋友当然是很愚蠢的。但是像格南托那样的人很多，当他们具有较高的地位，或拥有较多的财产，或享有较大的名声时，由于他们地位上的优势弥补了他们性格上的欠缺，他们的奉承就变得有害了。但是只要我们仔细加以考察，就不难辨别出谁是真正的朋友，谁是阿谀奉承的朋友，这就像区别其他任何东西一样，只要仔细考察，就能辨别出什么是货真价实的珍品，什么是伪造的赝品。参加民众集会的虽然都是些没有什么文化的人，但他们还是能清楚地看出一个只会蛊惑民心的人（亦即，一个奉承者和不可信任的公民）与一个作风正派、有名望、稳健持重的人之间的区别。前几天，盖乌斯·帕皮利乌斯为了想通过一条允许护民官连任的法案，就是用这种阿谀奉承的语言去讨好参加集会的群众的。我当时就表示反对这个法案。但是在这里我不想谈论我自

己，还是谈西庇阿更好些。哎呀！他的讲话是多么感人，多么庄重啊！凡是听过他讲话的人都会毫不犹豫地说，他不仅是罗马人民的仆从，而且也是他们的领袖。当时你们也都在场，而且手里都拿着他的演讲稿。结果是，这个旨在取悦民众的法案却被民众否决了。请原谅，下面我又要提到我自己了。你们是否记得，当卢西乌斯·曼奇努斯和西庇阿的哥哥昆图斯·马克西穆斯两人做执政官的时候，盖乌斯·利基尼乌斯·克拉苏斯所提出来的一个"关于祭司团选举"的法案是多么受人欢迎。因为根据这个提案，祭司团补充自己空额的权力应当转让给人民。顺便提一下，正是这个人，他开始实行面向广场对人民讲话。但是，尽管如此，由于我站在保守派一边进行反驳，宗教还是轻而易举地击败了他那似是而非的演讲。当时我不过是个司法官，五年之后才被选为执政官，这表明，我之所以成功主要不是由于官职显赫，而是因为事情本身就在理。

如果说，在舞台上虽然有许多东西是虚构的或半真半假的（民众集会实质上就是这样的一个舞台），但是只要真实的东西完全被揭示出来，并暴露在光天化日之下，它还是会占优势的；那么，完全依赖于真诚的友谊应当出现什么情况呢？在友谊中，用一句通俗的话来说，你们除非开诚相见，否则任何事情都不能相信——是的，甚至连相互之间的感情都不能相信，因为你们不能确信它是真诚的。但是，这种奉承不管多么有害，它只能伤害那种喜欢并且接受奉承的人。由此可见，最喜欢听奉承话的人就是第一个奉承自己、最钟爱自己的人。我承认，美德当然是自爱的，因为她了解自己，知道自己确实非常可爱。但是我现在所谈的不是纯粹的美德，而是人们自以为有美德的那种信念。事实是，真正有美德的人不多，大部分人都是希望被人认为有美德。这种人最喜欢别人奉承。当别人为了满足他们的虚荣心而有意地奉承他们时，他们则把这种无聊的戏弄看作是自己确实具有某些值得称赞之处的证据。因此，

一方不愿意听真话，而另一方则喜欢说谎话，这根本不是真正的友谊。在喜剧中，要是没有像自夸自大的武夫那种人物，我们看到食客的那副奴才相就不会觉得可笑了。“泰依丝真的非常感谢我吗？”本来回答说“非常感谢”就已经完全够了，但他非得说：“万分感谢”。奴颜婢膝的谄媚者总是夸大其辞，投人所好。因此，虽然这种虚伪的谄媚对于那种喜欢别人奉承的人特别有效，但是，即便性格坚强稳重的人也得随时提防，否则狡诈隐蔽的谄媚就会乘虚而入。公开的谄媚任何一个人都能识破，除非他是一个地地道道的傻瓜；而狡诈隐蔽的谄媚者则是我们应当加以小心防范的。识破这种人的谄媚当然不是世界上最容易的事情，因为这种人往往假借反驳来掩盖其奴颜婢膝，假装争论来掩饰其谄媚，最后表示屈从，自甘服输，以便使对方误以为自己英明。还有什么比被愚弄更不体面的呢？所以你应当提高警惕，否则你就会像《女继承人》① 中的那个丈夫一样，出现这样一种情况：

简直把我当成了大傻瓜！任何舞台上喋喋
不休的老糊涂也从来没有这样被玩弄过。

因为即便在舞台上，我们所看到的最愚蠢的角色也不过是那种目光短浅且容易受骗的老人。但不知怎么搞的，我已经离题了，我所谈的已经不是那种完人的友谊，即“智者”（当然是指人性所能具有的那种“智慧”）的友谊，而是那些庸俗的、不牢固的友谊。那么，让我们回到原题，并且最后作一个总结。

好吧，范尼乌斯和穆丘斯，那么我再重复一遍我以前说过的话。美德，也正是美德，它既创造友谊又保持友谊。兴趣的一致、坚贞、忠诚皆取决于它。当美德显露头角，放出自己的光芒，并且看到另一个人身上也放出同样的光芒时，她们就交相辉映，相互吸引；于是从中迸发出一种激情，你可以把它叫作“爱”，或者你愿意

① 罗马喜剧诗人凯基利乌斯的作品。——中译者

的话，也可以把它叫作“友谊”。这两个词都出自同一个拉丁文词根。爱就是对于你所爱的人的那种依恋之情，它既不受贫乏的驱使，也不是为了得到某些好处——虽然友谊自然会产生好处，但你们可以看到，它并不以此为目的。我过去就是怀着这种纯真的感情爱慕卢西乌斯·保卢斯、马尔库斯·加图、盖乌斯·加卢斯、普布利乌斯·纳西卡、我亲爱的西庇阿的岳父提比略·格拉古。年纪相仿的人，这种爱慕之情甚至更加强烈，例如西庇阿、卢西乌斯·富利乌斯、普布利乌斯·鲁庇利乌斯、斯普利乌斯·穆米乌斯和我本人就是如此。现在我老了，反而爱和年轻人交往了，譬如你们，还有昆图斯·图贝罗；不仅如此，我还喜欢和比你们更年轻的人交朋友，比如说普布利乌斯、鲁梯利乌斯和奥鲁斯·维吉尼乌斯。因为新的一代生生不息是人性和人生的规律，所以最值得企求的是，和与你同时起跑的同时代人一起，达到人生的终点。但是由于人事易变，我们应当不断地寻求我们所爱且又爱我们的人，因为如果人生失去了爱慕和友善，它就会变得索然无味。虽然西庇阿突然去世了，但是对于我来说，他实际上仍然还活着，而且永远活着。因为我爱的是他的美德，而他的美德是不会死的。不但在我看来他的美德永远存在（因为我毕生都能体验到它），而且他的美德还会放出灿丽的光彩，照及子孙后代。如果一个人回忆不起或想像不出摆在他眼前最美好的东西，他就决不会有远大的抱负或崇高的理想。我断言，无论是财富还是禀赋所赐予我的一切恩惠中，没有一件能比得上西庇阿对我的友谊。在我们的友谊里，不但有对社会问题的一致看法，有对私人事务的彼此商量，而且还有消磨闲暇时无忧无虑的欢乐。就我所知，甚至在最细小的事情上我也从来没有得罪过他；我也从来没有听见他说过一句我不希望他说的话。我们住在同一座房子里，同桌吃饭，过同样的生活；我们不但在海外服役期间在一起，而且在外出旅行和乡间度假时也总是在一起。

至于我们在闲暇时常常找一个僻静的地方一起专心致志地研究学问，这还用得着说吗？如果对这些往事的回忆也随着他的去世而消逝，那么，失去一个在生活中与我如此亲密的伴侣，这种悲痛我可能会忍受不了。但是这些往事并没有消逝，它们在我的记忆中越来越清晰。即使我现在完全想不起它们来了的话，我已到了这个年纪也无所谓了，因为我忍受这种悲痛的时间已经不可能太长了；任何短暂的痛苦，不管有多酷烈，都应当是能忍受的。

关于友谊，我就谈到这里。临别时我还想提一个忠告。你们必须接受这样一种观点：美德是第一位的（没有美德就不可能有友谊）；但除了美德之外（而且仅次于美德），一切事物中最伟大的是友谊。

（徐奕春 译）

论 老 年

提图斯，如果我能帮你消除
困扰你心灵的烦恼，拔掉那
枚使你心灵发炎化脓的毒刺，
你将如何报答我呢？

阿提库斯，上面这几行诗原本是那个

财产上贫穷而名誉上富有

的人写给弗拉米尼努斯的，现在我把这几句诗转赠给你，但是我完全相信你并不像弗拉米尼努斯那样

一天到晚忧心忡忡。

因为我知道你是一个富有理智、性情沉稳的人；而且我还知道，你从雅典带回来的不止是一个姓氏①，而且还有雅典的文化和健全的见识。但是我觉得，目前使我感到忧虑的一些情形有时也会使你感到烦恼。但是在这方面给与你安慰是件比较重大的事情，应当另找时间再谈。现在我已决定为你写一部关于老年的论著。因为你我都已年近古稀，或者至少说都已步入老年，因而都有一种心理上的负担；尽管我完全相信你也会像对待其他任何事情一样镇静达观地对待老年问题，我还是想为消除我们的这种负担做一点事。但是当我决定撰写关于老年的论著时，我就马上想到了你，觉

① 古罗马人的姓名一般由三个名字组成，即 praenomen、nomen 和 cognomen，第三个名字 cognomen 是姓氏或别号。提图斯·庞波尼乌斯因曾长期居住于雅典，且对希腊文学和语言有深入的了解，故将"阿提库斯"(Atticus，有雅典之意)作为其第三个名字。所以，西塞罗说他从雅典带回来了一个姓氏，——中译者

得它也许对我们两人都有好处，所以应当把它作为礼物赠送给你。对于我来说，撰写这本书确实是件非常愉快的事情，它不仅将老年的烦恼一扫而光，而且甚至还使晚年生活变得悠闲而又快乐。因此，对哲学怎么称赞都不会过份，因为它能使其忠实的信徒毫无苦恼地度过一生中的各个时期。关于其他的论题我已经谈得很多了，并且将来有机会还要再谈；但是，我现在献给你的这本书是谈论老年的。在这整本书中，我并不是像科斯的亚里斯托那样假借提托诺斯之口来论述老年的（因为神话毕竟是不可信的），而是假借年事已高的马尔库斯·加图之口来论述老年，以便使我的论著更有份量。此外，我还设计了这样一个场景：莱利乌斯和西庇阿在加图家里，对加图能如此安逸地遣度余年表示惊奇，于是加图就回答他们所提出的问题。如果本书中的加图似乎显得比人们通常从他自己的著作中所看到的更有学问，那么，这应当归功于希腊文学，因为人们都知道，他晚年曾潜心研究希腊文学。我还需要说什么呢？你马上就可以从加图的口中了解到我对于老年的全部看法。

马尔库斯·加图、普布利乌斯·科内利乌斯·西庇阿·阿非利加努斯（小西庇阿）、盖乌斯·莱利乌斯

西庇阿：马尔库斯·加图，我在和我的朋友盖乌斯·莱利乌斯谈话时，常常对你各方面显露出来的那种不仅卓越超群而且完美无缺的智慧表示钦佩，尤其令我钦佩的是，老年对于你来说好像从来不是一种负担，而绝大多数老人却非常讨厌老年，他们说自己的负担比埃特纳山① 还重。

① 西西里岛的火山。据一个神话说，宙斯将这座山压在怪物提丰身上。——中译者

加图：亲爱的西庇阿和莱利乌斯，你们所钦佩的事情，我觉得不难做到。当然，本身不知道如何过一种愉快而幸福的生活的人，无论什么年纪都会觉得活得很累。但是，那些从内部寻求一切愉悦的人决不会认为那些因自然规律而不可避免的事物是邪恶的。在这类事物中首当其冲的是老年：人人都希望活到老年，然而到了老年又都抱怨。人就是这样愚蠢，这样矛盾和不合情理！他们抱怨说，自己不知不觉地到了老年，真没想到它来得这么快。首先，谁让他们抱有这样一种错觉呢，有什么理由说成年人不知不觉地步入老年要比儿童不知不觉地长大成人更快呢？其次，假如他们活到八百岁而不是八十岁，对于他们来说老年的烦恼又会少多少呢？因为他们的往昔不管有多长，一旦消逝，就不可能慰藉一个愚昧的暮年。因此，如果你们常常称赞我的智慧（但愿我能不辜负你们的赞许，不辱没我自己的姓氏），那么，我的智慧其实就在于这样一个事实：我追随"自然"这个最好的向导，对她敬若神明，遵从她的命令。既然她已经把人生戏剧的其余部分写得有声有色，在写最后一幕时她是绝不会像某些懒懒散散的诗人那样随随便便、漫不经心的。但是不管怎么说，"最后一幕"是不可避免的，正像树上的果子和田里的庄稼最终都要坠落和枯萎一样。聪明的人是不会为此而抱怨的。与"自然"抗衡——那不是像巨灵向诸神宣战一样，可笑不自量吗？

莱利乌斯：但是，加图，如果你能在我们尚未步入老年之前（因为我们都希望，或至少是愿意活到老年）就预先告诉我们如何才能最轻松地承受住老年的负担，那么你就会给我们莫大的恩惠（不知我的话能不能代表西庇阿）。

加图：莱利乌斯，我当然很愿意告诉你们，尤其是像你所说的，如果你们两个人意见一致的话。

莱利乌斯：加图，如果你觉得不麻烦的话，我们的确很想知道，

你走过了很长的人生旅途，现在究竟达到了一个什么样的境界，因为我们早晚也是要走上这条路的。

加图：莱利乌斯，我会尽力而为的。我常常有幸听到我的同时代人的抱怨（你们知道，俗话说，物以类聚，人以群分），比如说C.萨利那托和Sp.阿尔比努斯（他们曾任执政官，年龄与我相仿），他们总是满口怨言。首先，他们抱怨说，他们已经失去了感官上的快乐，没有感官上快乐的生活根本不成其为生活。其次，他们抱怨说，过去总是向他们献殷勤的人现在把他们不放在眼里了。我觉得，他们没有找对指责的对象。因为如果这是老年的过错的话，那么，这些不幸同样也会落在我和其他一些老年人的头上。但是我认识许多老年人，他们从来也没有抱怨过老年一句，因为他们非常乐意摆脱情欲的奴役，而且根本没有被他们的朋友所轻视。事实上，对于所有这种抱怨来说，应当指责的是性格，而不是人生的某个时期。因为通情达理、性格随和、胸怀开朗的老人都会觉得晚年很好过；而性情乖戾、脾气不好的人，无论什么年纪，都会觉得日子不好过。

莱利乌斯：加图，你说得不错。不过，也许有人会说，你有大量的钱财，又有很高的地位，当然觉得晚年好过了；而像你这样幸运的只是极少数。

加图：莱利乌斯，这话有些道理，但并不全面。例如，我们知道有这样一个故事：有一次，地米斯托克利和一个塞里弗斯人吵架，后者说，地米斯托克利的显赫地位不是凭他自己的本事，而是借助于他国家的声誉获得的。地米斯托克利回答说："不错，如果我是一个塞里弗斯人，我可能永远不会出名；但即使你是一个雅典人，你也永远不会出名的。"对于老年，我们也可以说诸如此类的话。如果一个人非常贫穷，他虽然很达观，可能也不会觉得老年是安逸的；但愚蠢的人，即使他是个百万富翁，也肯定会觉得老年是一个

负担。亲爱的西庇阿和莱利乌斯，你们可以相信，最适宜于老年的武器就是美德的培养和修炼。如果一生中各个时期都坚持不懈地培养和修炼美德——如果一个人不但长寿而且还活得很有意义——那么老年时就会有惊人的收获，这不仅是因为它们必然能使我们安度晚年（尽管那是最重要的），而且还因为意识到自己一生并未虚度，并回想起自己的许多善行，就会感到无比欣慰。

例如Q.法比乌斯·马克西穆斯，我指的是收复塔兰托的那个人。当我还是个青年时，他已经是个老人了，但我非常爱他，觉得他好像和我是同一代人似的。因为这位伟人不但严肃庄重而且平易近人，老年并没有改变他的性格。说实在的，我刚认识他时，他的确还不是个老人，尽管当时他的年纪已经不小了；因为在我出生后的第二年他就首次出任执政官了。当他第四次担任执政官时，我还是一个非常年轻的小伙子，在他的军队里当兵，随他一起去征伐卡普亚，五年后又去征伐塔兰托。四年后，图地塔努斯和凯特格乌斯任执政官，我被选为检察官，那一年他发表演说拥护"关于禁止接受馈赠"的"辛西安法"，当时他确实已经很老了。

在晚年，法比乌斯·马克西穆斯打起仗来仍然像年轻时一样英勇善战。他用持久战的方法逐渐拖垮了汉尼拔，当时他充满了年轻人的那种自信心。我的朋友恩尼乌斯在其诗作中曾赞誉过他，那几行诗写得多么精彩啊！

为了我们，被命运的暴风雨所击倒的人们，
这个人巧施拖延之计，收复了国家的土地。
赞誉和谩骂均未左右他始终如一的心境，
忠于自己的目的，忠于祖国的利益！
因此，他的美名将流芳百世，永放光彩。

此外，在攻打塔兰托的过程中他表现得多么机警，多么有谋略！我曾亲耳听到他反驳萨利那托（他在塔兰托城失守后躲进了一个堡

垒)的那句名言。萨利那托说："法比乌斯，幸亏有我，你才夺回了塔兰托。"法比乌斯哈哈大笑，回答说："你说得很对，要不是你把这个城市丢了，我怎么能收复它呢？"法比乌斯不但是一个杰出的军事家，而且还是一个杰出的政治家。在他第二次任执政官时，护民官G.弗拉米尼乌斯无视元老院的决议，主张把皮森尼人和高卢人的土地分给平民；虽然另一位执政官对此事保持沉默，但法比乌斯则极力抵制弗拉米尼乌斯的提案。还有，他虽然是个占卜官，竟敢说：凡是有利于国家的事情必然是最大的吉兆；凡是有损于国家的法律必然是最大的凶兆。在这位伟人身上有许多值得称道的东西，但最使我敬佩的是当他忍受丧子之痛时所表现出来的那种理智的态度(他的儿子是个才华横溢的人，生前曾任执政官)。他在儿子的葬礼中所致的悼词，流传甚广。我们读后觉得，世界上再没有比他更达观更有理智的人了。实际上，他的伟大之处不仅仅表现在罗马公民有目共睹的那些事迹上；他在许多鲜为人知的方面更是出类拔粹。多么健谈！多么善撰格言！多么通晓古史！多么精通占卜！对于罗马人来说，他还是一个很有文字修养的人。他的记忆力很好，对各种战争史(无论是罗马的战争，还是国外的战争)都记得清清楚楚。当时我总是如饥似渴地聆听他的教诲，好像我已经预料到他死后就不会有人来教导我了，事实上结果就是如此。

那么，我为什么要用这么长的篇幅来谈论马克西穆斯呢？因为我想让你们知道，凭良心说，像他的那种老年不可能被认为是不幸福的。当然不是所有的人都能像西庇阿或马克西穆斯一样，可以回想当年曾攻克过哪些城市，参加过哪些海战和陆战，指挥过哪些战役，打过哪些胜仗。除此以外，还有另一种恬静、清白和优雅的生活，它也能导致一种宁静安逸的老年，例如，我们知道柏拉图就是如此，他临死前还在写作，享年81岁。还有伊索克拉底，他说，当他写《雅典娜女神节祝辞》这本书时他已经有94岁了；此后他又活

法布里齐乌斯、库里乌斯和科伦堪尼乌斯——也是如此，尽管他们正在用自己的忠告和影响支撑着国家，他们也都是废物了！阿庇乌斯·克劳狄乌斯更没用了，因为他不但老了，而且连眼睛也瞎了；但正是他，在元老院倾向于同皮勒斯媾和并缔结盟约时毫不犹豫地直言陈词，恩尼乌斯用诗的形式将他的话记叙如下：

以前这么坚强的决心到哪里去了？

现在怎么变得这么糊涂，这么没骨气？

后面的一些话语气也非常激烈。你们都知道这篇诗作，而且，阿庇乌斯本人的演说词现仍存在。他发表这篇演说是在他第二次担任执政官后的十七年；他两次担任执政官之间，隔了十年；而且，他在担任执政官之前还做过监察官。由此可见，在同皮勒斯打仗时他已是一个年事很高的老人了。不过这是个前人流传下来的故事。

所以，说老年不能参与公众事务是没有道理的。这就等于说：舵手对船的航行没有用处，因为有的水手在爬桅杆，有的水手在舷梯上跑上跑下紧张地工作，有的水手在抽舱底污水，而他却静静地坐在船尾掌舵。他虽然不干年轻人所干的那些事情，但他的作用却要比年轻人大得多，重要得多。完成人生伟大的事业靠的不是体力、活动，或身体的灵活性，而是深思熟虑、性格、意见的表达。关于这些品质和能力，老年人不但没有丧失，而且益发增强了。我参加过各种战争，曾当过士兵、军官、将军和执政官，现在我不再打仗了，所以，你们很可能以为我就无事可做了。但是我现在仍在指导元老院的工作，告诉他们该做什么，以及如何去做。长期以来迦太基一直想侵略我国，因此我及时地向它宣战。只有将这座城市夷为平地，才能消除我的这块心病。西庇阿，我祈求诸神将踏平这座城市的荣誉留给你，使你能完成你祖父未竟的功业。虽然你的祖父去世已经三十二年了，但人们一直没有忘记这位伟人。他是在我做监察官前一年、做执政官后九年去世的；在我做执政官时，他已

是第二次担任执政官了。假如他当时活到了一百岁，他会因年高而抱憾吗？当然是不会的。因为他虽然已不能急行军了，不能冲锋陷阵了，不能远距离投矛了，也不能短兵相接了，但是他还能提出忠告，进行推理，在元老院里一展雄辩。要是我们老年人(seniors)不具备这些特长，我们的祖先也就不会把他们的最高议事机构称作"元老院"(Senate)了。在斯巴达，那些担任最高职务的人就叫做"长老"，而且实际上他们也确实是些年长的老人。如果你们不怕费事，愿意阅读或聆听外国的历史，那么你们就会发现，那些最强大的国家往往都是差一点毁在年轻人的手里，而老年人则是国家的栋梁，他们总是在危急关头力挽狂澜，使国家转危为安。在诗人奈维乌斯的《竞赛》一剧里，有人提出这样一个问题：

请问，究竟是哪些人使得你们国家
这样快地灭亡？

对此有一段冗长的回答，但要点是：

一大批我们所培养的新的演说家，
以及那些愚蠢、浅薄和自以为是的年轻人。

因为莽撞当然是青年的特征，谨慎当然是老年的特征。

但是，据说记忆力是要衰退的。这是毫无疑问的，除非你经常锻炼自己的记忆力，或者你生来就有些愚钝。地米斯托克利能记住雅典所有公民的名字。难道你能想到他老了之后常常把阿里斯提得斯叫作吕西马库斯？至于我，不但知道现在这一代人的名字，而且还知道他们的父亲和祖父叫什么名字。根据一般的迷信说法，读墓表会使人丧失记忆。但我却不怕，因为相反，读墓表会使我重新回想起那些死者。而且事实上我也从来没有听说过有哪位老人忘了自己藏钱的地方。凡是与他们切身利益有关的事情，他们是不会忘记的，例如，保释后出庭的日期，业务性约会，他们欠谁的钱，谁欠他们的钱。律师、大祭司、占卜师和哲学家老了之后怎么

样？他们的记忆力还好得很呢！老年人只要经常动脑筋想问题，就能保持良好的记忆力。在这方面，不仅达官显贵是如此，而且安度晚年的普通百姓也是如此。索福克勒斯直到耄耋之年仍孜孜不倦地写作悲剧。他专心致志于悲剧创作，以致于被认为不善理财，于是他的儿子就把他带到法庭，说他年老智衰，要求法庭剥夺其管理家产的权力——希腊的法律也跟我们的法律一样，要是家长挥霍家产，通常就剥夺其管理家产的权力。据说，这位年迈的诗人当场把他刚刚写完且正在修改的剧本（《俄狄浦斯在科罗诺斯》）读给法官们听，并且问他们：这个剧本像是一个弱智的人写的吗？陪审团听了他朗读的剧本后，判他胜诉。可见，索福克勒斯并没因为年迈而放弃自己的事业。荷马、赫西奥德、西摩尼得斯，或我在前面提到过的伊索克拉底和戈尔加斯，或哲学学派的创立者，如毕达哥拉斯、德谟克利特、柏拉图、色诺克拉底，或后来的芝诺和克莱安西斯，或你们也在罗马见过的斯多葛学派的第欧根尼，也是如此。所有这些人都从未停止过创作或研究，一直到他们去世为止。

但是，即使撇开这些崇高的事业不谈，我也能举出一些萨宾地区的罗马农夫，他们是我的邻居和朋友，凡是重要的农事，不管是播种、收割或屯粮，他们几乎是没有不参加的。然而在其他事情上这也没有什么好令人惊奇的，因为任何人不管怎么老，也不会认为自己已经活不了一年。但是这些人辛辛苦苦所干的事情，他们知道对于他们自己是没有任何好处的。正如我们的诗人凯基利乌斯·斯塔提乌斯在其《青年伙伴》中所说：

他是为后人种树。

的确，假如有人问一位农夫，他是为谁而种的，不管他的年纪有多大，他会毫不犹豫地回答："为了不朽的神灵，他们不但希望我接受祖先的这些东西，而且还希望我把它们传给子孙后代。"

凯基利乌斯·斯塔提乌斯对于这位老人的那番评论比以下的

说法更中肯：

如果说老年的坏处只是，
由于活得长久而看到
许多不愿看到的事情，
那已经使我们够不幸的了。

不错，一个人由于活得长久会看到许多他不愿看到的事情，但是，他也许还会看到许多他乐意看到的事情。再说，他年轻时也常常遇到他不高兴的事情呀！

凯基利乌斯还提到一种更糟的观点：

据说，老年最大的痛苦是：
老年人觉得年轻人讨厌自己。

一般说来，年轻人并不讨厌老年人，而是比较喜欢老年人。因为，正如明智的老年人喜欢同有出息的年轻人交往，年轻人的亲近和爱戴可以减除老年的孤寂一样，年轻人也乐于聆听老年人的教诲，这些教诲有助于他们去寻求美好的人生。我觉得，你们从与我交往中所得到的愉悦也并不亚于我从与你们交往中所得到的愉悦。但这足以向你们表明：老年非但不是萎靡和懒怠的，而且甚至是一个忙碌的时期，总是在做或试图做某件事情，当然，每个人老年时所做的事情与其年轻时所干的工作在性质上是相同的。不仅如此，有些老人甚至还在不停地学习呢！譬如说，我们知道，梭伦在他的诗中就夸耀自己虽然老了却"每天都在学习新的东西"。或者拿我来说也是一样，我只是到了晚年才开始学习希腊文学，的确，我曾贪婪地——而且也可以说是如饥似渴地——阅读希腊的文学著作，所以你们可以看到，我现在已能自如地引用希腊文学典故了。我听说苏格拉底在晚年还学会了弹七弦琴，我也很想学，因为古人往往都会弹这种乐器；但是，不管我学不学得会，我在文学方面总是下过功夫的。

其次，我现在也不像年轻时想望有牛或象的力量那样想望有青年人的体力(因为这是老年的第二点坏处)。一个人应当量力而行，而且，无论做什么事情都应当全力以赴。还有什么比克罗顿的米洛的呼号更懦弱的呢？据说，他晚年时看到一些运动员在跑道上练习跑步，于是他就望着自己的胳膊，流着泪大声地喊道："哎呀，现在这些肌肉实际上已经死了！"其实，这些肌肉一点也不比他这个无聊的人缺少生机，因为他决不是靠他自己的真才实学，而是靠他的胸大肌和二头肌才出名的。塞克斯图斯·埃利乌斯则从未说过这类话，比他还早许多年的提图斯·科伦堪尼乌斯，或离我们较近的普布利乌斯·克拉苏，也从未说过这类话——他们都是有实践经验的法学专家，他们关于自己专业方面的知识是至死不灭的。演说家到了老年恐怕精力就不济了，因为演说不仅要靠理智，而且还要靠肺活量和体力。但是一般说来，人老了以后嗓音就会变得雄浑悦耳，因此，在某种意义上甚至会使演说更具魅力——你们看，我这么大年纪了，仍不曾失去这种雄浑。然而尽管如此，老年人毕竟适合于那种平静温和的演说风格，老雄辩家精练温雅的演说往往能博得听众的好感。即使你本人达不到这一点，你还可以教导一个叫西庇阿的人和一个叫莱利乌斯的人呀！老年人被一群热情的青年人围绕着，还有什么比这更令人愉悦的呢？难道我们不承认即便老年也仍然有力量教导和训练青年履行人生的一切职责？还有什么事情比这更高尚的呢？我过去常常认为，普布利乌斯·西庇阿、格奈乌斯·西庇阿，以及你①的两个祖父——L.埃弥利乌斯和P.阿非利加努斯②，都是些幸运的人，因为他们周围都有一群杰出的年轻人。而且我们还认为，凡是美术老师③，不管其体力多么衰

① 指普布利乌斯·西庇阿·阿非利加努斯，即小西庇阿。——中译者

② 前者是小西庇阿的祖父，后者是其养父的父亲。——中译者

③ 这里所说的美术是指：诗歌、音乐、绘画、雕塑、建筑等等。——中译者

弱，是不会不幸福的。然而这种体力的衰弱往往不是老年时期而是年轻时期的不检点所致，因为年轻时放荡不羁，到了老年身体自然就垮了。例如，色诺芬笔下的居鲁士① 在其老年临终时曾说，他从未觉得自己老年时比年轻时衰弱。我记得小时候，卢西乌斯·梅特卢斯（他在第二次任执政官后四年又做了大祭司长，这个职务他担任了二十二年）临终时身体仍很强健，并没有衰老的迹象。至于我本人，那就用不着我说了，虽然像我这样年纪的老人一般说来当然是有资格和权利谈论自己的。你们没有看到荷马史诗中涅斯托耳常常谈论自己的优点吗？因为当时他已活到了第三代；而且他实事求是地谈论自己的情况时，也根本用不着担心别人会不会觉得他过份自负或夸夸其谈。因为正如荷马所说，"从他嘴里讲出来的话比蜜还甜"，而说这种甜蜜的话他是不费任何吹灰之力的。尽管埃阿斯勇武过人，希腊军的那位著名统帅却认为，有十个像埃阿斯那样的人还不如有十个像涅斯托耳那样的人，因为有十个像涅斯托耳那样的人，就可以很快地攻克特洛伊城。

但是还是回过头来谈谈我自己吧！我现在已经 84 岁了，也希望能像居鲁士一样夸耀自己。但是我不得不承认，我现在的精力确实已不如当年了，想当初在布匿战争中当列兵和检察官的时候，或在西班牙做执政官的时候，或四年后在执政官马尼乌斯·阿基利乌斯·格拉布里奥的指挥下作为一名军事指挥官参加温泉关战役的时候，我的精力是何等旺盛。不过，你们也看得出，老年并没有完全摧毁我的肌体，并没有使我彻底崩溃。我还有精力指导元老院的工作，或发表演说；我的朋友、门客或外国客人也都认为，我的精力并未枯竭。我从来就不赞成那句古老而又流传甚广的谚语：

早衰老者，

① 波斯帝国的创建者。——中译者

老年长。

对于我来说，宁愿老年时期短一些，也不愿意提前进入老年时期。因此，迄今为止，只要有人想见我，我从不回绝。但是，你们也许会说，我没有你们的力气大。可是你们也没有百人队队长T.庞梯乌斯的力气大呀！他因此就比你们更了不起了吗？每个人最好还是适当地节用体力，量力而行，这样当然就不会因自己体力衰弱而感到遗憾了。据说，米洛曾在奥林匹克竞技会上扛着一头活公牛步入会场。那么，你们究竟愿意要米洛的体力呢，还是愿意要毕达哥拉斯的智力？总之，当你身强力壮时，你就享受那份幸福；当你身体衰老时，你就别再指望恢复昔日强健的体魄——除非我们认为，年轻人应当希望自己再回到童年时代，中年人应当希望自己再回到青年时代。生命的历程是固定不变的，"自然"只安排一条道路，而且每个人只能走一趟；我们生命的每一阶段都各有特色；因此，童年的稚弱、青年的激情、中年的稳健、老年的睿智——都有某种自然优势，人们应当适合时宜地享用这种优势。西庇阿，你祖父的外国朋友马西尼萨现在已经九十高龄了，关于他的情况我想你是知道的。他一旦开始徒步旅行，中途绝不骑马；如果一开始就骑马，他从不半路下马。即便是刮风下雨或天寒地冻的天气，他也从不戴帽子。他的身体很健康，所以仍能亲理朝政。因此，一个人甚至到了老年，只要他坚持锻炼身体和有节制地生活，仍能在某种程度上保持其青年时代的强健体魄。

老年是缺乏体力的；不过人们也并不要求老年人有体力。所以，法律和习俗均豁免我这样年纪的人履行那些没有体力便不能承担的义务。因此，人们不但不强迫我们去做那些力所不及的事情，而且甚至也不要求我们去做那些力所能及的事情。但是，也许有人会说，有许多老年人很孱弱，他们甚至连生活都不能自理。孱弱可不是老年所特有的，身体不健康者同样也会孱弱。你们看，P.

阿非利加努斯的儿子，也就是西庇阿的养父，他的身体是多么弱呀！他的健康状况有多糟，或者更确切地说，根本无健康可言！要不是因为这个缘故，他早就成为政界的第二号大人物了；因为他除了具有他父亲的那种伟人的气质以外，还有渊博的学识。因此，既然连年轻人也难免会孱弱，老年人有时体弱又有什么可奇怪的呢？亲爱的莱利乌斯和西庇阿，我们应当抵御老年的侵袭，尽量使它晚一点到来。正如我们应当同疾病作斗争一样，我们也必须同老年作斗争。我们应该注意自己的身体，进行适当的锻炼，每天所摄取的食物要正好能补充体力消耗所需要的营养，不暴饮暴食。我们不但应当保重身体，而且更应当注意理智和心灵方面的健康。因为它们宛如灯火；若不继续添油，便会油干灯灭。此外，锻炼往往会使身体变得粗壮，但是理智方面的锻炼却能使头脑变得更加精细。凯基利乌斯所说的"喜剧中的老糊涂"是指那种轻信、健忘、肋膈、马虎的老人。轻信、健忘、肋膈、马虎并不是老年本身所固有的缺点，只有那些懒散迷糊、老年昏聩的人才是如此。比起老年人来，年轻人往往是比较任性和放荡的，但也不是所有的年轻人都是如此，只是那些品性不好的年轻人才是如此。同样，老年痴呆（通常叫作"愚钝"）也不是所有老年人的通病，只有心智不健全的老人才是如此。阿庇乌斯虽然既老又瞎，但仍然能指挥四个身强力壮的儿子和五个女儿，仍然是一家之主，所有那些门客也都听他的调遣。这是因为，他的心灵总是像一张拉满了弦的强弓一样绷得紧紧的，决不因年老而逐渐松懈。他在家里不仅是个有影响的人物，而且是绝对权威：他的奴隶怕他，他的儿子敬重他，所有的人都爱他。的确，在那个大家庭里，祖先的习俗和戒规仍充满了活力。其实，只要老年人表明自己的权威，维护自己正当的权利，不屈从于任何人，他便是值得尊敬的。因为，正如我钦佩老成的青年一样，我也钦佩有朝气的老年。凡力求保持青春活力的人，虽然他的身体也许会老，但

他的心灵是永远不会老的。我现在正在编撰《史源》第七卷。我收集所有的古代史料。这段时间，我还在整理我以前在所有重大场合发表的演说词，准备出版。我正在撰写有关卜法、教会法和民法的论文。此外，我还在努力学习希腊文；并且，为了不让自己的记忆力衰退，我仿效毕达哥拉斯派学者的方法，每天晚上把我一天所说的话、所听到的或所做的事情再复述一遍。上述这些就是对理智的锻炼，它们是心灵的"训练场"：当我在这些事情上干得很起劲时，我很少感到自己丧失体力。我为朋友出庭辩护；我还经常出席元老院的会议，并且在会议上常常主动地提出一些建议，这些建议都是经过长时间的深思熟虑之后才提出的。我做这些事情靠的是脑力，而不是体力。即使我身体很弱，不能做这些事情，我也能坐在沙发上享受想象之乐——想象我现在没有能力去做的那些事情。但是，我现在之所以能做这些事情，是由于我过去的生活所致。因为一个总是在这些学习和工作中讨生活的人，是不会察觉自己老之将至的。因此，他是在不知不觉中渐渐地衰老的。他的生命不是突然崩溃，而只是慢慢地寂灭。

指责老年的第三个理由是：它缺乏感官上的快乐。如果老年能使我们抹去这个年轻时代最大的污点，那真是一件大好事！亲爱的年轻朋友们，请听塔兰托的阿契塔（希腊最伟大、最杰出的人物之一）是怎么说的吧。他在一次谈话中说（他的这篇讲话是我年轻时跟随Q.马克西穆斯而在塔兰托得到的）："感官上的快乐是自然赋予人类最致命的祸根；为了寻求感官上的快乐，人们往往会萌生各种放荡不羁的欲念。它是谋反、革命和通敌的一个富有成效的根源。实际上，没有一种罪恶，没有一种邪恶的行为不是受这种感官上的快乐欲的驱使而做出的。乱伦、通奸，以及一切诸如此类的丑恶行径，都是这种淫乐的欲念（而且无需搀杂其他的冲动）激起的。理智是自然或上帝赐予人类最好的礼物，而对这一神圣的礼物最

有害的莫过于淫乐。因为，我们受欲念支配时，就不可能做到自我克制；在感官上的快乐占绝对统治地位的领域里，美德是没有立足之地的。为了使这一点看得更清楚，设想有一个人，他尽情地享受着感官上的快乐，兴奋到了极点。毫无疑问，这种人，当他的感官处于这种亢奋状态时，是不可能有效地运用理智、理性或思维的。因此，再没有比淫乐更可恶、更要命的东西了，因为如果一个人长期沉湎于淫乐之中，他的灵魂之光就会泯灭，变成一团漆黑。"

以上是阿契塔对萨谟奈人盖乌斯·庞梯乌斯所说的一番话，后者就是在考迪翁战役中击败斯普利乌斯·波斯图弥乌斯和提图斯·维图利乌斯两位执政官的那个人的父亲。我的朋友塔兰托的涅阿库斯（他始终忠于罗马）告诉我，他曾听某个老人转述过这番话，而且他还说，当时雅典哲人柏拉图也在场。后来我查明，在L.卡米卢斯和阿庇乌斯·克劳狄乌斯任执政官时，柏拉图确曾到过塔兰托。

我为什么要引证阿契塔的话呢？为的是要告诉你们：如果我们借助理性和哲学还不能摈弃淫乐的话，我们就应当感谢老年，因为它使我们失去了一切不良的嗜好。淫乐阻碍思维，是理性的敌人，因此可以说，它蒙蔽心灵。此外，它与美德是完全不相容的。很遗憾，我不得不把卢西乌斯逐出元老院，他是大名鼎鼎的提图斯·弗拉米尼努斯的弟弟，而且还做过七年执政官；但是我想，将粗俗好色的行为视为耻辱加以摈斥是绝对必要的。因为他在高卢当执政官时，曾在一次宴会上答应他情妇的要求，将一个被指控犯有死罪的囚犯斩首。在他哥哥提图斯当监察官（他是我的前任）的时候，他没有因此受到惩处；但是，我和弗拉库斯不能姑息这种罪恶放荡的行为，尤其是，它不仅玷污了他自己的名誉，而且还给政府带来了耻辱。

我常听那些年纪比我大的人说（他们说，他们也是小时候听老

人说的)，盖乌斯·法布里齐乌斯在皮勒斯国王的大本营里当使节时听帖撒利亚人基尼阿斯说，有一个雅典人，他自称是一个“哲学家”，并且断言我们所做的一切都是同快乐有关。对此，盖乌斯·法布里齐乌斯常常表示很惊讶。当他把基尼阿斯的这些话告诉曼尼乌斯·库里乌斯和普布利乌斯·德奇乌斯以后，他们两人常说，他们希望萨谟奈人和皮勒斯本人也都持这种观点。因为如果他们一旦沉湎于淫乐之中，那么，征服他们就容易得多了。曼尼乌斯·库里乌斯和普布利乌斯·德奇乌斯很要好，德奇乌斯在库里乌斯任执政官前四年就为国捐躯了。法布里齐乌斯和科伦堪尼乌斯也认识他，并且根据他们自己的生活经验和普布利乌斯·德奇乌斯的行为，认为确实存在某种内在的、高尚而又伟大的东西，人们之所以追求它，就是为了它本身，因此，一切高尚的人无不以此为目标，而鄙弃和忽视感官上的快乐。那么我为什么在快乐问题上费这么多口舌呢？因为，老年对任何快乐都没有强烈的欲望这一点绝不是指责老年的理由，相反，这是老年最值得赞誉的优点。

但是，你们也许会说，老年被剥夺了饮食之乐，即失去了饱餐美食、开怀畅饮的乐趣。不错，它的确不能享受这些快乐，因此也没有酒醉头疼、胃胀失调、彻夜难眠的痛苦。不过我们应当承认，快乐具有很大的吸引力，要想抵御它的诱惑不是件容易的事情。柏拉图说得好，他把快乐称作“罪恶的诱饵”，因为人们确实像鱼上钩一样，很容易上它的当。因此我认为，老年虽然必须避免豪奢的宴饮，但是参加一些有节制的宴会还是可以的。我小时候常看到盖乌斯·杜伊利乌斯赴宴归来。他是马尔库斯的儿子，当时已是一个老人了。他很会享受，常常让一群人举着火把吹着长笛护送他回家，这对于一个普通人来说是前所未有的。他的光荣历史使他享有这一特权。但是何必讲别人呢？还是回过头来讲讲我自己吧。首先，我始终是一个“俱乐部”的成员。你们知道，在我做监察官的时候，

由于对大母神的崇拜从伊得山传入罗马，成立了许多俱乐部。因此，我经常参加我们俱乐部的聚餐。总的来说，吃得相当俭朴，然而我却津津有味，非常愉快；但是后来年事渐高，吃的兴趣也就日益减退了。实际上，甚至对于这些聚餐，我从来不在乎于物质上的享受，我最大的快乐就在于朋友们能聚在一起聊聊天。我们的祖先把宴请宾客（意指共同享受）叫做"一起生活"（*convivium*），是很有道理的。它比希腊文好，希腊文的意思是"一起喝酒"或"一起吃饭"，它们所表达的实际上是宴会的一些最不重要的方面。

对于我来说，因为喜欢交谈，所以甚至早在下午就已经开始享受宴会的乐趣了。我不但喜欢与我同代人（现在还活着的已经没有几个了）交往，而且也喜欢与你们以及像你们这种年纪的人交往。我非常感谢老年，它使我对谈话的兴趣越来越浓厚，对饮食的兴趣越来越淡薄。但是如果有人的确能享受到饮食的乐趣（看来不能毫无例外地反对一切快乐，因为它或许是一种由本性所激起的情感），那么我觉得，即使对于这些快乐，老年也并不是完全没有鉴赏力。就拿我自己来说吧，我甚至喜欢照老规矩推定筵席的席主；喜欢按祖先遗下的风俗，在斟完酒后，从坐在左手边最末尾的那个人开始谈话；还喜欢用色诺芬在《会饮篇》中所描绘的那种只能盛一点点酒的小酒盅；而且，夏天喜欢喝凉酒，冬天喜欢喝用太阳晒热或用火炖热的温酒。即使我住在萨宾乡下的时候，我也一直保留着这些爱好，每天都和邻居们聚餐，我们边吃边聊，无话不谈，一直延续到深夜。

但是你们也许会说，老年人已经没有那种令人兴奋的快感了。是的，这是毫无疑问的。但是他们也并不那么希望有这种快感。凡是你不希望有的东西，你若没有，是不会感到难受的。当索福克勒斯已经很老很老的时候，有人问他是否还有男女间的床第之事，他回答得很好，他说："绝无此事！摆脱了那种事情，有如摆脱了一个

粗鲁而又疯狂的主人一样，我简直高兴极了。”对于确实想望这种事情的人来说，若没有这种事情，他们可能会觉得很苦恼，很难受；但对于腻味这种事情的人来说，缺乏这种事情比享有这种事情更快乐。不过，不想有这种事情的人，你就不能说他缺乏这种事情。因此，我的论点是：没有这种欲念乃是最愉快的事情。

但是，即使年轻人更热衷于这种快乐，也应当指出以下两点：第一，我已经说过，享受这种快乐是毫无意义的；第二，老年虽然不能充分享有这种快乐，但并不是完全没有这种快乐。正像坐在剧院里观看安必维乌斯·图尔皮奥的喜剧表演，虽然坐在前排的人所得到的快乐比坐在后排的人多些，但是坐在后排的人毕竟也能得到快乐一样，年轻人因为离这种快乐较近，看得比较真切，所以他们的乐趣也许就更大些，但是老年人，即便离它们较远，看得不太真切，也能得到不少乐趣。可以说，一个人在经历了情欲、野心、竞争、仇恨以及一切激情的折腾之后，沉入筹思，享受超然的生活，这是何等幸福啊！实际上，如果有一些研究能力或哲学功底的话，世界上再没有比闲逸的老年更快乐的了。我们亲眼看到，C.加卢斯（西庇阿，他是你父亲的一位朋友）直到他死的那一天还在专心致志地绘制地图和天体图。他常常是，从晚上开始计算一道难题，在不知不觉中迎来了黎明，或者，从清晨开始工作，一直干到夜幕降临！当他在日蚀和月蚀远未出现之前就向我们预报它们的出现时间时，他是多么高兴啊！另外，有些人在晚年则从事一些较为轻松的工作，但这也需要敏捷的智力。例如，奈维乌斯以著述《布匿战争》为乐事，而普劳图斯则以撰写《凶宅》和《吹牛军人》为乐事。我甚至还见过李维乌斯·安德罗尼库斯，他在我出世前六年就已经开始写剧本了（当时是堪多和图地塔努斯当执政官），在我青年时代他还活着。至于普布利乌斯·利基尼乌斯·克拉苏对于教会法和民法的热心，或当代的普布利乌斯·西庇阿（他前几天刚被任

命为大祭司长），那还用得着说吗？我发现，我上面提到的这些人在晚年都热衷于这些工作。还有马尔库斯·凯特格乌斯，恩尼乌斯公正地称他为“说服人的能手”——我们可以看到，他甚至到了老年，演讲时还是多么有激情啊！吃喝嫖赌的快乐能和这种快乐相提并论吗？这种快乐完全是一种求知的乐趣，对于有理智的、受过良好教育的人来说，这种快乐是随着他们年龄的增长而增强的。其实，梭伦在我前面引用过的那首诗里就表达了这种高尚的情感——他活到老学到老，每天都要学习许多新的东西。其他一切快乐当然不可能大于这种理智上的快乐。

现在我来谈谈农夫的快乐。我觉得务农真是其乐无穷。这种乐趣并不因年老而消减，而且我认为，它最适宜于理想中的贤哲生活。因为他必须同土地打交道，而土地犹如一个银行，它从不拒绝提款，或不付给利息，虽然有时利率确实低些，但总的说来利率还是比较高的。不过对于我来说，使我快乐的并不只是物产，而且还有土地本身的力量和自然的生产性。因为她把播撒在翻松了的土地上的麦种抱在自己的怀里，首先把它遮盖起来（因此，完成这道工序的“耙地”一词原来是“隐藏”的意思）；接着，她把麦种抱紧了，用自己的热量给它以温暖，使它裂开，长出绿色的叶片。然后，麦苗靠须根吸收养份，一点点长大，在叶鞘中长出一根有节的主茎，因而使它保持直立状态，但这时它还没有成熟。当主茎从叶鞘中脱颖而出以后，它就开始抽穗，穗上有排列整齐的麦粒；而且，为了防止小鸟啄食，穗上还长有起栅栏作用的麦芒。

至于葡萄的起源、种植和生产，还用得着说吗？我告诉你们，我老年的消遣就是种葡萄，我觉得种葡萄真是其乐无穷。从土里繁殖出来的一切东西都具有一种自然力，因为泥土能使一粒细小的无花果籽、一粒葡萄核，或其他谷类和植物的最小的种子，长成硕壮的枝干。关于这种自然力，我在这里就不谈了。但是，槌形切枝、

接穗、插枝、压条——难道这些还不够令人惊喜吗？葡萄的枝蔓生来就是下垂的，如果没有东西支撑，它就卧在地上；但是为了使自己直立起来，凡是它能够着的东西，它都用自己的卷须将它们缠住，这些卷须像手一样四处攀援。但当它蔓延开来，越缠越多，越长越疯时，园丁怕它到处攀绕，怕它因长势过盛而荒芜，便用剪子对它进行修剪。因此，开春时，在保留下来的枝条的每一节疤处就长出一个"芽眼"。日后，从这些芽眼中长出葡萄。在土地的滋润和阳光的照射下，它一点点长大。最初它的味道是酸涩的，但到后来成熟时就变甜了；而且，由于有卷须遮掩，葡萄棚里既不缺乏适中的温度，又能避免太阳的暴晒。还有什么比葡萄更可口、更美观的呢？正如我在前面已经说过的那样，使我欣喜的并不只是它的实利，而且还有它的栽培方法和生长的自然过程：一排排棚柱，顶上的一条条横档，枝条的绑缚，压条繁殖，我已经提到过的对于冗枝的修剪，对于其他枝条的定位。至于灌溉、挖沟和松土以增加土壤的肥力，那就更不用说了。关于施肥的好处，我在论农业的那本书里已经讲过。博学的赫西奥德虽然在他的著作中谈到过土地的耕种，可是对这个问题却只字未提。但荷马（我认为他要比赫西奥德早好多代）曾经描写过，莱耳忒斯因思念儿子遂以耕种和施肥自遣。农夫的乐趣也不仅仅限于麦田、草场、葡萄园和森林，他们还喜欢花园、果园、牧羊、养蜂，以及各种各样的花卉。不但种植是件很有趣的工作，嫁接也很有意思，它无疑是农夫最巧妙的发明。

我还可以继续列举田园生活的种种乐趣，不过我觉得自己已经说得太多了。但是，你们应当原谅我，因为务农是我非常喜欢的一种消遣，并且，人一老，说起话来自然就会絮絮叨叨——不要以为我完全没有老年人的那些缺点。

曼尼乌斯·库里乌斯在举行了战胜萨谟奈人、萨宾人和皮勒斯的凯旋式之后，就是以这种生活度过其晚年的。每当我看到他

的乡间住宅(因为他的乡间住宅离我的住处不远)，我都不禁为这个人的俭朴或那个时代的精神所倾倒。有一次，库里乌斯正坐在火炉边，萨谟奈人给他送来一大块黄金，被他拒绝了。他说，在他看来拥有黄金并没有什么了不起，能统治拥有黄金的人才是了不起。你们想，这样高尚的人在老年能不快乐吗？

不要离开我自己的行当，还是再回过头来谈谈农夫吧。从前，有些元老院议员(即老人)就住在乡下。据说，L.昆克提乌斯·辛辛纳图斯正在耕地，有人跑来通知他说，他已被委任为独裁官①。于是，他就命令骑兵统帅C.塞维里乌斯·阿哈拉以试图篡夺王位的罪名捕杀斯普利乌斯·梅利乌斯。库里乌斯以及其他老人在他们的农舍里也常常接到通知，请他们出席元老院会议，根据这一情况，人们把传达这种通知的人叫做"旅行者"。那些在耕作中自得其乐的老年人有什么可怜悯的呢？依我看，农夫的生活是最幸福的，这不仅是因为它的实际效用(因为农业有益于整个人类)，而且还因为这种生活的确很快乐(这一点我已经说过)，它能大量提供人们养生和祭神所必需的一切食品。所以，既然这些东西是某些人欲求的对象，让我们同快乐言和吧。因为勤劳能干的农夫，他的酒窖、油罐、食品贮藏室总是满满的，而且他的整个农舍也显得很富裕，到处都是猪肉、山羊肉、羔羊肉、禽肉、牛奶、乳酪和蜂蜜。另外还有菜园子，农夫们把它叫做"另一种腊肉"。他们还利用余暇捕鸟打猎，为餐桌增添美味。至于绿草如茵的牧场、一排排的树木、美丽的葡萄园和橄榄树林，还用得着说吗？简言之，没有什么比精耕细作的土地既能提供更丰盛的必需品又能呈现更美的景象的了。老年人享受这种田园之乐不但没有障碍，而且还特别适宜。因为田园生活最有利于老年人的身心健康，天冷时可以到户外晒太阳，或坐在炉子旁烤火，天热时可以在树荫下或小河边纳凉——除

① 古罗马握有非常时期权力的官吏。——中译者

了乡村之外，你还能找到更惬意的地方吗？至于武器、马匹、矛戈、钝剑、皮球、游泳池和跑道，让年轻人独自去享用好了。但是请他们把骰子和筹码留给我们，因为有许多体育活动不适宜于我们老年人。如果他们不愿意把骰子和筹码留给我们，那也没关系，没有它们老年人照样能生活得很快乐。

色诺芬的著作内容非常丰富，在许多方面都能给人以很大的教益。我建议你们好好读读他的著作。他在那本论田产经营的书（书名为《经济论》）中用多么丰富的词语来称赞农业啊！为了让你们知道色诺芬认为耕地是最适合于公子王孙的嗜好，我愿把该书中苏格拉底对克里托布鲁斯所说的那段话翻译出来：

> "波斯王子居鲁士是位品性卓越、政绩辉煌的统治者。他在萨狄斯时，来山得来拜访他。这位极其豪侠的斯巴达人为居鲁士带来一些同盟者赠送的礼物，受到居鲁士的盛情款待。在访问期间，居鲁士带他参观了一个精心培植的庭园。来山得对于庭园中树木的高大及其梅花形的严整排列、土地的精细耕作以致毫无杂草，和花卉所散发的芬芳表示赞美。接着他又说，他所赞叹的不仅是园丁们工作的勤勉，而且还钦佩规划和设计这个庭园的人的匠心。居鲁士回答说：'喔，这整个庭园都是我规划的。树木的排列也是我设计的，有许多树还是我亲手栽的呢。'于是，来山得望着他的紫袍、堂堂的仪表，以及镶有金子和许多宝石的波斯式样的装饰品，说：'居鲁士，怪不得人们说你幸福，因为你不但才华出众，而且很幸运。'"

因此，老年人是可以享受这种幸运的；年龄也无碍于我们从事其他各种事业，尤其是农业，老年人一直可以干到去世为止。例如，据记载，M.瓦勒里乌斯·柯尔维乌斯退休后便回故里务农，当他活到一百岁时还在过这种田园生活呢。从他第一次任执政官到他第六次任执政官，中间隔了四十六年。所以说，他服公职的年数相

当于我们祖先所规定的从出生到老年开始的岁数。此外，他老年的最后一段时期比他中年的最后一段时期还快乐，因为他那时工作不太辛苦，而威望却很高。威望是老年的最大荣耀。

L.凯基利乌斯·梅特卢斯多有威望！阿提里乌斯·卡拉提努斯的威望也很高，他的墓志铭是："许多阶层一致认为，此人是全国最卓越的人物。"我想你们一定知道这句墓志铭，因为它就刻在他的墓碑上。因此，如果一个人历来受到人们一致的称赞，他自然就有威望。此外，在近代，大祭司长普布利乌斯·克拉苏及其继任者M.李必达是多么伟大的人物啊！至于保卢斯、阿非利加努斯，或我在前面提到过的马克西穆斯，那就更不用说了。他们不但在元老院里发言很有影响，而且即便轻轻地点一下头也很有份量。实际上，老年的威望，尤其是享受尊荣的老年的威望，其价值相当于青年时代一切快乐的总和。

但是在我的整个谈话过程中，你们必须记住，我所赞美的只是那种年轻时代已经打好基础的老年。由此可以推断出我曾经发表过的那种为人们普遍赞同的观点：需要自我辩解的老年肯定是一种可怜巴巴的老年。无论是白发还是皱纹都不可能使人突然失去威望，因为一个人最终享有威望乃是他早年品行高尚的结果。虽然有些事情一般被看作是微不足道和理所当然的，比如受人敬礼、被人求见、为人让路、来人时起立、去演讲时来回都有人陪同、征求意见等等，但这一切都是尊敬的表示，我们奉行这些礼节，其他国家也是如此——社会风气越好的地方，对老年人总是越尊敬。据说，来山得（即我前面提到过的那个斯巴达人）常说，斯巴达是老年最尊荣的故乡；因为再也没有比斯巴达更尊敬老年的地方了。而且我还听说过这样一个故事：在雅典，一个老年人去看戏，当他走进剧场时戏已经开演了；在剧场里，他的广大同胞没有一个给他让座，但当他走到斯巴达人的座位旁边时（作为使节，他们有自己特

定的座位)，他们都不约而同地站了起来，请他入座。当全场报以热烈的掌声时，有一位斯巴达人说："雅典人知道什么是对的，但自己却不愿意去做。"

我们的占卜院也有许多好规矩，但是与我们现在所讨论的题目有关的最好的一个规矩是：辩论时发言的先后以年龄大小而不以官职高低为顺序，即便官职最高的大官，也得让比他年长的人先说。哪一种感官上的快乐能与威望方面的报酬相比拟呢？我觉得，生活犹如演戏，善于享用这种报酬的人总是能成功地将这出人生的戏剧演到底，而不是像初出茅庐的演员那样到最后一幕把戏演砸了。

不过，有人也许会说，老年人烦躁不安，脾气古怪，不好相处。如果这样说的话，他们还很贪婪。但这些都是性格的缺点，不是年龄的缺点。而且，烦燥不安以及我所提到的其他缺点毕竟还是有理由的(当然，这个理由是不充分的，但它仍不失为一个理由)，那就是：老年人自以为被人忽视，被人看不起，被人嘲弄。此外，由于身体孱弱，哪怕最轻微的伤害都会导致痛苦。不过，只要性格开朗并受过良好的教育，这些缺点是可以克服的。在现实生活中就有这方面的例子。而且《两兄弟》这出戏中的那两兄弟也是一个例证：一个是多么尖刻，一个是多么宽厚！事实上，人的性格就像酒一样，酒放时间长了并不都会变酸，同样，人的性格到老年也并不都会变得尖刻。我赞成老年人要有威严，不过这也应当像其他事物一样，有一个适当的限度。但是我绝不赞成尖刻。至于老年人的贪婪，我真弄不懂他们究竟图的是什么。因为这好比一个旅行者：剩下的旅途越短，他越想筹措更多的旅资。难道还有比这更荒唐的事情吗？

剩下还有第四个理由——死亡的临近。它似乎比其他任何一个理由更使我这种年纪的人苦恼，使他们处于焦虑之中。应当承

认，老年人离死是不远了。但是，如果一个老年人活了一辈子还不知道死亡并不是一件可怕的事情，那么他肯定是一个非常可怜的老糊涂！死亡无非有两种可能：或者使灵魂彻底毁灭，或者把灵魂带到永生的境界。如果是前者，我们完全无所谓；如果是后者，我们甚至求之不得。除此之外，绝无第三种可能。如果我死后注定是或者没有痛苦，或者甚至很幸福，那么我又有什么可害怕的呢？有谁（不管他有多么年轻）会蠢到竟然敢打包票说，自己一定能活到今天晚上呢？实际上，年轻人死亡的机缘比我们老年人还多：他们更容易得病，而且生起病来更厉害，治疗起来也更困难。因此，只有少数人才能活到老年。如果不是这么多年轻人不幸早亡的话，人生就会变得更加美好，人也会变得更有智慧，因为有思想、有理性、能做到深谋远虑的正是那些老年人。没有老年人，国家就完全不可能存在。但我还是回过头来谈谈死亡的迫近这个问题。死亡的迫近怎能算是老年的缺憾呢？要知道，年轻人同样也存在这个问题。我之所以相信无论什么年纪都是会死的，那是有理由的，因为我失去了我优秀的儿子。西庇阿，你也一样，失去了两个兄弟，他们都有希望获得最高的荣誉。你们也许会说：是的，但年轻人希望活得长久，而老年人却不可能有这个希望。谁要是抱这种希望，他就是个傻瓜，因为他把不确定的事物看作是确定的，把虚幻的事物看作是真实的，还有什么比这更愚蠢的呢？也许有人会说："老年人甚至没有什么可希望的了。"嘿，正是在这一点上，他就比年轻人强，因为年轻人所希望的东西，他都已经得到了。年轻人希望活得长久，而他却已经活得长久了。

然而，天哪！人怎样才算是活得"长久"呢？因为即便我们能活到塔特苏斯的国王那样的岁数，那也是有极限的。我从一篇记载中获知，加德斯有个叫做阿伽陶尼乌斯的人，他在位八十年，活了一百二十岁。但是我觉得，只要有"终结"，那就算不得长久，因为大限

一到，过去的一切都将消逝——唯有一样东西可以存留，那就是你用美德和正义的行为所赢得的声誉。实际上，年、月、日、时都在流逝，过去的时间一去不再复返；至于未来，那是不可知的。因此，每个人无论能活多久都应当感到满足。一个演员，为了赢得观众的称赞，用不着把戏从头演到尾；他只要在他出场的那一幕中使观众满意就行了。一个聪明的人也不需要老是留在人生的舞台上一直等到最后的"喝彩"。因为不管生命怎么短暂，活得光明磊落和体面总还是可以的。但是假如你的寿命比较长，你也不应当发牢骚，就像农夫不应当因为春季的消逝和夏秋的来临而发牢骚一样。"春天"这个词在某种程度上使人联想到青春，并意味着未来的收获，而其他季节则适合于谷物的收割和储藏。我以前常说，老年的收获就是对早年生活中幸福的往事的大量回忆。另外，一切顺乎自然的事情都应当被认为是好事。但是还有什么比老年人寿终正寝更顺乎自然的呢？当然，年轻人也会夭折，但那是违背自然的。因此，我觉得，年轻人的死亡犹如熊熊烈火被一场暴雨所浇灭；而老年人去世就像一团火在没有任何外力作用的情况下渐渐烧尽而自行熄灭一样。青绿的苹果很难从树上摘下，熟透的苹果会自动跌到地上。人生像苹果一样，少年时的死亡，是受外力作用的结果，老年时的死亡是成熟后的自然现象。我认为，接近死亡的"成熟"阶段非常可爱。越接近死亡，我越觉得，我好像是经历了一段很长的旅程，最后见到了陆地，我乘座的船就要在我的故乡的港口靠岸了。

另外，老年没有固定的界限，只要你能担负起责任，将生死置之度外，你就是在非常恰当地利用老年。因此，老年甚至比青年还自信，还勇敢。这就是梭伦对僭主庇西斯特拉图斯所作的如下回答的含意——庇西斯特拉图斯问梭伦："你凭什么，竟敢如此大胆地反对我？"梭伦回答说："凭我的老年。"但人最好是在头脑清楚、

感官健全的时候死去，“自然”组装起来的东西仍然由“自然”来拆散。建筑家亲自建造的船只或房屋，他自己拆起来比其他任何人更容易；同样，“自然”把人体组合在一起，由她来亲自拆毁人体，也是最合适的。再说，新砌的房屋总是很难拆毁的；如果旧房子，那么就很容易拆毁。

因此，老年人对于自己短暂的余生既不应当过份贪恋，也不应当无故放弃。毕达哥拉斯告诫我们：若没有我们的指挥官即上帝的命令，切不可撤离生命的堡垒和前哨。梭伦确实很聪明，他在为自己所写的挽歌中说，他不希望自己死时没有朋友为他哀悼。我想，他可能缺乏朋友的挚爱。但是，我倒觉得恩尼乌斯说得更好：

谁也不要用眼泪对我表示敬意，更不要嚎啕大哭，
使我的葬礼沉浸在悲哀的气氛中。

他认为，死后灵魂不朽，所以死并不是一件令人悲伤的事情。

此外，人临终时可能会有某种痛苦，但这只是短暂的，尤其是老年人。当然，死后，人们或者感到很快乐，或者什么感觉也没有。但是我们必须从青年时代起就接受这方面的教育，才能置生死于度外，因为没有这方面的知识，就不可能有宁静的心境。因为人总有一死，而且谁也不能肯定自己今天会不会死。因此，死亡每时每刻都在威胁着我们，所以，要是怕死，心里怎么能够安宁？

但是我想，这个问题用不着我再多说了，尽管我还记得以下这些人的英雄事迹：卢西乌斯·布鲁图斯为了保卫祖国而遭杀害；两位德奇乌斯以大无畏的精神骑马冲向敌阵，战死于疆场；M.阿提里乌斯·雷古卢斯为了不违背自己对敌人所许下的诺言，宁愿返回异国遭受刑戮；两位西庇阿甚至决定用自己的身体阻挡迦太基人前进；西庇阿，你的祖父卢西乌斯·保卢斯在坎尼的那次可耻的失败中因同僚的失职而赔上了自己的生命；还有M.马尔克卢斯，甚至最凶残的敌人也会允许对他进行厚葬。只要回忆一下下述情

形就足够了：我们的军团常常雄纠纠气昂昂地开赴战场(我在《史源》中曾对此作过记述)，然而士兵们心里都清楚，他们是不可能从战场上活着回来的。因此，连年轻人——他们不但没有受过教育，而且都非常幼稚——都认为无所谓的事情，我们这些有知识的老年人还有什么可害怕的呢？我认为，对一切事情的厌倦必然会导致对人生的厌倦，这是一条普遍真理。有些事情适合于童年，难道年轻人还会留恋那些事情吗？有些事情则适合于青年，到了所谓"中年"的那个时期，难道还会要求去做那些事情吗？另外有些事情则适合于中年，到了老年就不会想去做了。最后，还有些事情则属于老年。因此，正像早年的快乐和事业有消逝的时候一样，老年的快乐和事业也有消逝的时候。到了那个时候，人也就活够了，可以毫无遗憾地谢世了。

我认为，我完全可以把我个人对死亡的看法告诉你们，因为我觉得，自己离死亡比较近，所以相对地说来对这个问题看得也比较清楚。西庇阿和莱利乌斯，我相信你们的父亲——他们是杰出的人物，都是我最亲密的朋友——现在还活着，并且过着一种真正是名符其实的生活。因为，只要我们被囚禁在这躯壳里，我们就得履行某种职责，就得做命运分配给我们的工作。实际上，灵魂来源于天国，是从其至高无上的故乡遣送下来的，因此也可以说是被埋在尘世——即与其神圣和不朽的本性格格不入的地方。但是我想，不朽的诸神之所以要把灵魂植入人的躯体，就是为了能有某种东西俯瞰这个世界，同时还注视天体的秩序，以便将这种永恒不变的秩序贯彻于人类生活之中。使我产生这种信仰的不仅仅是推理和论证，而且还有那些最杰出的哲学家的声望和权威。我过去常听说，毕达哥拉斯和他的弟子们——他们几乎都是我们的同胞，古时候被称为"意大利哲学家学派"——从不怀疑我们的灵魂都是从普遍的神圣理智中选拔出来的。此外，我还经常重温苏格拉底临终时

所发表的那篇关于灵魂不朽的谈话；而苏格拉底，他曾被得尔福神示所宣布为最有智慧的人。我没有必要再多说什么了。我对此深信不疑，并且认为，既然灵魂活动迅速，多才多艺，学识渊博，发明诸多，能清楚地记得过去和预知未来，那么，如此神通广大的东西，其本身是不可能死的。既然灵魂总是处于活动之中，而且这种活动并没有外在的原因，因为它是自动的，那么我可以断言，它永远也不会停止活动，因为它决不可能抛弃自己。另外，既然从性质上说，灵魂并不是合成的，它的内部并不掺杂有任何不同性质的东西，因此我可以断言，它是不可分的；既然它是不可分的，那么它就不可能消亡。还有，小孩子学东西很快，往往一学就会，好像他们不是初次接触这些东西，而是唤起对于过去的记忆似的。这也是一个很有力的证据，证明人们的许多知识是生下来以前就有的。柏拉图的论证大致上也是如此。

在色诺芬的著作中我们还可以看到大居鲁士在临终时曾说过这样一番话：

“我亲爱的儿子们，你们不要以为我离开你们之后就不再存在了。即使我和你们在一起的时候，你们也看不见我的灵魂，但是根据我的所作所为就可以知道，我的躯体里是有灵魂的。所以，虽然你们以后还是看不见我的灵魂，但是你们应当相信我的灵魂依然存在。假如名人的灵魂并没有做过某种能使我们追念他们的事情，那么当他们死后，他们的荣誉也就不复存在了。至于我本人，我从来不相信灵魂在有死的躯壳里是活的，一旦离开这种躯壳便死了。我也不相信灵魂离开了那没有理智的躯体之后反而完全失去了理智。我倒是认为，只有完全摆脱了躯体，灵魂才会开始变得纯洁无瑕，这时灵魂才会变得更有智慧。此外，人死之后，他的肉体就分解成为各种元素，而其它的每种元素究竟去向何方，那是显而易见的：它们原来是从什么地方来的，现在又都回到什么地方去。

唯独灵魂是看不见的：它在躯体里的时候是看不见的，离开躯体的时候同样也是看不见的。而且，你们都知道，没有什么比睡眠更像死亡的了。当人处于睡眠状态时，灵魂便最清晰地显示出它的神性，因为灵魂在无拘无束的情况下能预见许多事情。这就表明，灵魂完全摆脱肉体的桎梏之后可能会是什么样的情形。所以，如果情况果真如此，那么我将成为神灵，你们应当服从我。但是如果我的灵魂与躯体同朽，那么你们这些活人，出于对诸神的敬畏（他们监视和统治着这个美好的宇宙），也应当以忠诚和虔敬的态度来缅怀我。"

以上是居鲁士的临终遗言。要是你们同意的话，我现在来谈谈我自己的看法。我亲爱的西庇阿，你的父亲保卢斯，以及你的两个祖父保卢斯和阿非利加努斯，或者阿非利加努斯的父亲，或者他的叔叔，或者其他许多无须列举的名人，假如这些人不知道后人会纪念他们，谁也不能使我相信他们会做出这种令子孙后代景仰的丰功伟绩。假如我相信我的荣誉只是以我的有生之年为限，那么——享受老年人的特权，说句有点自夸的话——你们想我还会在国内外日以继夜地从事这么繁重的工作吗？过一种与世无争、舒心安逸的生活不是更好吗？但是不知怎么搞的，我的灵魂不甘寂寞，它的眼睛总是盯着后世，好像确信：它只有离开躯体之后才能开始过一种真正的生活。但要是灵魂不是不朽的，那么一切最优秀人物的灵魂就不会作出最大的努力去追求一种不朽的名声。

此外，最聪明的人总是能从容地去死，最愚蠢的人总是最舍不得去死，这又怎么解释呢？这是因为有些灵魂的目光比较锐利，看得比较远，知道死后自己要到一个更好的地方去，而有些灵魂的目光比较短浅，看不到这一点，难道你们不这样认为吗？至于我，现在很想去见你们的父亲，他们都是我所敬爱的人。我不但非常想见我所认识的那些人，而且也非常想见我所听说过的、在书中读到过

的、或在我本人的历史著作中写到过的那些人。当我动身去见他们的时候，当然谁也很难把我拉回来，或者像煮珀利阿斯[1]那样把我的生命再"煮"回来。而且，即使有某个神灵允许我返老还童，让我再次躺在摇篮里哇哇啼哭，我也是会断然拒绝的，因为我几乎已经跑完了全程，确实不愿意再被叫回来从头跑起。活在世上有什么意思呢？还不是受累？即使假定活在世上是很有意思的，但不管怎么说，最终也会有活够了的时候。我并不想，像许多人和有些著名的哲学家常常所做的那样，贬低人生；我对自己活在世上也不感到后悔，因为我一生的经历使我觉得我并没有白来这尘世一趟。但是我告别人生，好像是离开旅馆，而不是离开家。因为"自然"给与我们的是一个暂时的寓所，而不是永久的家园。

啊，到时我将离开这喧噪污浊的世界，前往天国参加灵魂的聚会，那是令人愉快的日子！因为届时我不但可以见到我前面提到过的那些人，而且还可以见到我的儿子加图，世界上没有比他更好、更孝顺的人了。本来应当由他来焚化我的尸体，结果，却反而由我来焚化他的尸体。但是他的灵魂并没有遗弃我，而是一直在回头看着我；他的灵魂必定是先去了那个他知道我早晚也必定要去的地方。人们认为，我在丧子一事上表现得很英勇豁达，其实我也很悲痛，但是我一想到我们之间的分离不会长久，便觉得有所安慰。

亲爱的西庇阿，我正是用这些方法来减轻自己老年的负担，因此我觉得，老年不但不是难以忍受的，而且甚至是很愉快的（因为你说，你和莱利乌斯常常对这一点表示惊讶）。但是我认为人的灵魂是不朽的，即便我的这一观点是错误的，我也愿意这样错下去，因为这一错误给与我如此多的快乐，我不愿在我有生之年失去它。

---

① 希腊神话人物。传说，女巫师美狄亚(Medea)为了惩罚珀利阿斯，煽惑珀利阿斯的女儿们把她们的父亲砍成几块，放在锅里煮，谎称这样可以使她们的父亲恢复青春。——中译者

但是，像有些蹩脚的哲学家所认为的那样，如果我死后就没有知觉了，那么，我也就用不着担心哲学家们死后会嘲笑我的错误了。此外，假如我们不是永生的，那么，一个人在适当的时候死去也是件值得欣慰的事情。因为“自然”为一切事物设定了极限，人的生命也不例外。可以说，老年是人生的最后一幕，这时我们已疲惫不堪，尤其是当我们自己也觉得已经活够了的时候，那就该谢幕了。

关于老年，我要说的就是这些。祝愿你们都能活到老年，到时你们可以通过实践来检验我的话是否正确。

E.S.沙克布勒　英译。

（徐奕春　译）

弗朗西斯·培根爵士[1]

1561—1626

在培根的固定的世界中有一些固定的东西，其中最稳定的莫过于人类，因此，培根无需等半个世纪后由洛克来告诉他："人性时时处处都是相同的。"毫无疑问，人总还是有差别的，比如说一个人与另一个人之间总有差异，但作为一个整体，他们完全相同。培根在论述道德问题时所关心的就是这个整体。因此，他的言论是一般性的结论——极其深刻地揭示了普遍真理。

至于真理本身，他坦率地说："掺上一点虚谎的东西往往能给人增添无穷的乐趣。"关于其他道德问题，他的言论也同样带有冷峻的现实主义色彩。他告诉我们说："成人害怕死亡犹如儿童害怕在黑暗中行走；儿童的那种天生的恐惧因故事而增加，成人对于死亡的恐惧也是如此。"培根并不想改造人们，而是想影响他们。他说："要想彻底杜绝发怒，这不过是斯多葛派的一种夸张之辞而已。我们有更好的神谕：'生气却不要犯罪，不要含怒到日落。'"于是，他就提出："对于怒气，必须在程度和时间两方面加以限制。"这就意味着在我们的生活中生气是难以避免的。

培根并没有达到崇高的境界，或者说，他并不想要达到崇高的境界。他论说的是中间地带，在那儿善和恶总是掺杂在一起——在那儿人们是他们实际所是的样子，而不是他们应该所是的样子。当然，他们还可以比现在做得更好些；培根也总是不断地提醒人们

① 关于弗朗西斯·培根的生平事迹，见本丛书中文版第4卷。

应当如何去做。但他心里主要想的是他们的满足、他们的安全，而不是他们的灵魂。读者不应当太快地下结论，说这就是玩世不恭。也许灵魂几乎与这位民事律师无关，他关心的是较近的事情而不是灵魂的拯救——是今世而不是来世。善良在世界上并不是不可能的，除非是不承认或者不正视世界上的邪恶。问题只不过是（人们可能认为，培根也像柏拉图以后的所有哲学家一样，暗示过这一点）：最善良的人归根结底就是最有智慧的人，而且也是最了解人类的人。

（徐奕春 译）

论 真 理

彼拉多曾用嘲笑的口气说："什么是真理呢？"他提出这个问题后并不想等人回答。的确，有的人就喜欢轻易地改变自己的看法，认为把一个信仰固定下来就等于套上了一副枷锁，因此他们在思想上和行为上都崇尚自由意志。并且，虽然那一类的各派哲学家已经作古，但是仍然有一些心志游移的演说家与他们一脉相承，所不同的只是这些演说家比起古人来少一点刚强率直的气质。但是人们之所以喜欢虚谎，这不仅是因为寻求真理是艰难困苦的事情，或也不仅是因为找到真理之后人们的思想要受它的束缚，而且还因为人们对于虚谎本身有一种虽然卑劣然而却是天生的爱好。希腊晚期哲学学派中有一个人曾研究过这个问题，他对于虚谎本身究竟有什么值得人们爱的东西，百思不得其解，因为它们既不能像诗人之所为，引人入胜，也不能像商人之所为，使人得利。但是对于下述事实我也说不出个所以然：这种真理是一种无遮无掩的"白昼之光"，在这种光天化日之下演出世上的假面剧、哑剧，举行世上的凯旋仪式，远不如在虚幻的烛光下演出的那么典雅。

在世人眼里，真理犹如一颗金贵的珍珠，在阳光下闪闪发光；但它没有钻石或红玉值钱，它们能在掩映变幻的灯光下大放异彩。掺上一点虚谎的东西往往能给人增添无穷的乐趣。要是从人们的心灵中取出虚妄的看法、自谀的希望、错误的评价、武断的想象等等虚谎的东西，那么就会使许多人的心灵变成一种贫乏干瘪的东西，充满忧郁和不爽，甚至自己讨厌自己。对于这一点会有人怀疑吗？有一位早期基督教著作家曾非常严厉地把诗叫做"魔鬼的酒"，

因为它能给人以想象，然而诗只是带有虚谎的影子而已。有害的并不是从心灵中穿过的虚谎，而是我们前面所说的那种沉积于心灵中的虚谎。但是无论这些东西在人们堕落的判断力和爱好是如何，真理（它只评判它自己）却教导我们说：研究真理（就是向它求爱或求婚）、认识真理（就是和它相处）和相信真理（就是享受它）乃是人性中最高的美德。

上帝在其创造万物的那些日子里，最先创造的是感官之光，最后创造的是理性之光；从那以后，他每逢安息日以其圣灵昭示世人。最初他把光喷吐在物质或混沌的表面上；后来把光喷吐在人的脸上；而且迄今还把光喷射在其选民的脸上。有一派哲学在别的方面不如其他派，可是有一位诗人为这派哲学增光不少。他曾说："站在岸上看船舶在海上颠簸是一件乐事；站在一个城堡的窗前看下面厮杀是一件乐事；但是没有一件乐事能与站在真理的高地（一座高于一切的山陵，那里的空气永远是清新而恬静的）俯视下面峡谷中的错误、漂泊、迷雾和风雨相比拟"；只要俯视者怀有恻隐之心而无自负之念，他就能永远其乐无穷。当然，要是一个人的心灵能以仁爱为动机，以天意为依据，并且以真理为旋转的轴心，那么他就可以说是生活在人间天堂了。

上面说的是神学和哲学上的真理，现在再来看看普通事务上的真理。即使那些不能做到坦诚正直的人也会承认：坦诚正直地待人是人性的光荣；而真假搀和则有如用合金工艺制作的金币或银币，合金也许会使它们变得更加好用，但却损坏了它们原来的品质。因为这些迂回曲折的行径无异于蛇行，蛇不是用脚而是卑贱地用肚子行走的。一个人如果被人发现是虚伪或不义的，那是世界上最可耻的事情。所以，蒙田在研究谎言为什么这样可耻，其罪责这样令人可恨的时候，说得非常好。他说："如果仔细掂量起来，说某人撒谎就等于是说他对上帝很大胆，对世人很怯懦。"因为谎

九

言是面向上帝而怕见世人的。的确，对于虚假和背信的恶果再也不可能比下面这个说法表述得更加高明：它可以说是请上帝来审判所有世人的最后的钟声；有预言说，当基督来临的时候，“他将看不到世上有信德”。

（徐奕春 译）

论 死 亡

成人害怕死亡犹如儿童害怕在黑暗中行走；儿童的那种天生的恐惧因故事而增加，成人对于死亡的恐惧也是如此。当然，静观死亡，把它看作罪恶的报应和通往另一世界的门径，是虔诚而且具有宗教性质的；但是害怕死亡，把它看作对自然的纳贡，则是愚蠢的。然而在宗教的沉思中有时也掺有虚妄和迷信的成分。在有些修道士的禁欲书中你可以看到这样的词句：一个人应当自个儿想一想，要是他有一个指尖被压或受刑，那种痛苦是什么滋味；由此便可想象，当整个躯体腐烂解体时，死亡的痛苦是什么滋味。实际上，人即使经历多次死亡，其所受的痛苦也比一肢受刑为轻，因为人体中最致命的器官并不是最敏感的。未受宗教启蒙的世俗哲学家塞内加说得好："伴随死亡而来的东西，反而比死亡本身更为可怕。"呻吟与痉挛，变色的面目，以及亲友的哭泣，黑幔和葬仪等等，都显示出死亡的可怕。

值得注意的是，人的心灵中的各种感情，无论多么脆弱，没有一种是不能克服对死亡的恐惧的；所以，当一个人身边有这么多能战胜死亡的"侍从"时，死亡并不是一个那么可怕的敌人。复仇之心战胜死亡，爱恋之心蔑视死亡，荣誉之心企求死亡，忧伤之心奔向死亡，恐怖之心先占死亡；不仅如此，我们还在史书中读到：罗马皇帝奥托自刎后，许多人在哀怜之心（这是一种最温柔的感情）的驱使下也纷纷自尽，他们的殉死完全是出自于对其君王的同情，并且以此表明自己是那种最忠诚的追随者。此外，塞内加还加上了"苛求"和"厌烦"。他说："想一想，你做同样的事情已有多久了。如

果老是做同样的事情，不但强健的人和不幸的人会想死，而且爱挑剔的人也会想死。”一个人，虽然他既不勇敢也不可怜，但要是他对经常反复地做同样的事情感到厌倦，也会寻死的。

同样值得注意的是，对于心理素质很好的人来说，死亡的来临对其情绪的影响是微乎其微的，因为他们直到生命的最后一刻看上去还是平静如常。奥古斯都·凯撒临终时还和蔼地对皇后说：“永别了，利维亚，请你终身不要忘记我们婚后生活的那段日子。”提比略至死仍在弄虚作假，正如塔西佗所说：“他的体力日益衰竭，但他的作伪却依然如故。”韦斯巴芗临死前还坐在凳子上开玩笑地说：“我想我正在变神呢！”加尔巴临死前则引颈高呼：“砍吧！如果这有利于罗马人民，那就砍吧！”塞普提米乌斯·塞维鲁斯临刑前也说：“如果还有什么事情需要我做的，那就快点来吧。”诸如此类的例子，不胜枚举。斯多葛派在死亡问题上付出的代价的确太大，对于死亡作过多的准备反而使它显得更加可怕。尤维纳利斯说得比较好：“他把生命的终结看成是自然的一种恩惠。”死亡与降生一样自然；对于一个婴儿来说，降生也许与死亡一样痛苦。为热中于追求某事物而死去的人，犹如一个人在热血沸腾的时候受伤一样，当时是不觉得痛楚的；所以，只要一个人专心致志于某种善事，他就不会感觉到死亡的痛苦。但最重要的是，请你相信，在一个人达到了崇高的目的或实现了美好的愿望时，最甜美的歌① 就是“主啊！如今请让你的仆人安然去世。”死亡还有这样一点：它能打开美誉之门，泯灭妒忌之心。“一个人虽然活着的时候遭人忌恨，但死后却会受人爱戴。”

（徐奕春 译）

① “西缅之歌”，见《新约·路加福音》第2章，第29节。——编者

论 逆 境

塞内加(像斯多葛派那样)发表过一句高论:"顺境的好处是人们所希冀的;但逆境的好处则是令人惊叹的。"当然,如果奇迹乃是对自然的制驭,那么它们多半是出现于逆境中的。他还有一句比这更精辟的话(这话由一个异教徒说出,几乎是太精辟了):"集人的脆弱与神的安稳于一身,那才是真正的伟大。"这句话要是放在诗里也许更好一些,因为在诗里,超验的事物更加名正言顺。其实,诗人们一直都在描写这种超验的人物,因为他实际上就是古代诗人们在那个奇幻的故事中所塑造的形象。这个故事似乎不无奥旨。不仅如此,它所描写的还有点接近于基督徒的情形。这个故事说的是:"当赫耳枯勒斯去释放普罗米修斯(他象征人性)的时候,他坐在一个瓦盆或瓦罐里渡过了大海。"它生动地描绘出了基督徒以血肉之躯的轻舟渡过世间惊涛骇浪的决心。

但是通常说来,顺境的美德是节制,逆境的美德是坚忍;从道德观点上说,后者是一种更加崇高的美德。顺境是《旧约》中的福祉,逆境是《新约》中的福祉;不过逆境所带来的福祉更大,更清楚地显示出上帝的恩宠。然而甚至在《旧约》中,如果你聆听大卫的琴声,那么你就肯定会听到与欢颂一样多的哀乐;圣灵之笔以较大的篇幅描绘约伯的苦难,而以较小的篇幅描绘所罗门的幸福。顺境并不是没有许多恐惧和烦恼,逆境也并不是没有许多安慰和希望。在缝纫和刺绣中,我们常常可以看到,在阴沉昏暗的底子上安排一种明快的花样比在鲜亮的底子上安排一种阴沉幽暗的花样更令人悦目;眼睛尚且如此,心灵更是可想而知了。的确,美德犹如

名贵的香料，当它们一经焚烧或碾碎，能散发出最浓烈的香味，因为顺境最能显露邪恶，逆境最能展示美德。

（徐奕春 译）

论 爱 情

舞台比人生更多地受惠于爱情。因为在舞台上，爱情总是喜剧的题材，有时也是悲剧的题材；但是在人生中，它几乎总是带来灾祸，有时像海上的女妖，有时像复仇的女神。我们可以看到，在一切伟大的人物中（无论是古人还是今人，只要我们还能记得的）没有一个是被爱情搞得神魂颠倒而达到疯狂程度的。这表明，伟大的心灵和伟大的事业能排除这种柔弱的情感。但是，你必须把统治罗马帝国半壁江山的马可·安东尼和十大执政官之一及立法者阿庇乌斯·克劳狄乌斯除外；这两个人中，前者确实是一个淫逸无度的人，但后者却是一个严谨而聪慧的人；所以看起来（虽然这是很少见的）爱情不但能进入开放的心灵，而且也能进入壁垒森严的心灵，如若其守备不严的话。

人类是为了静观天国和一切高贵事物才被创造出来的，而伊壁鸠鲁却说："我们每人在他人看来都是一个相当大的剧场。"这话说得不怎么样，好像人类只是应当跪在一个小小的偶像前，使自己成为奴隶，虽然不是嘴巴的奴隶（像禽兽那样）而是眼睛的奴隶，而上帝赐与人类的眼睛有其更崇高的用途。奇怪的是，人们可以通过下述事实而目睹这种情欲的无度，以及它是如何置事物的本性和价值于不顾的，这一事实就是：那种永久不变的夸张之辞只适宜于爱情，而不适宜于其他任何事情。这种情欲也不仅仅表现在言语中。有人说得好：最大的谄媚者（一切小的谄媚者都是与他互通声气的）乃是一个人的自我，而情人肯定有过之而无不及。因为不管一个人怎么骄傲，怎么自以为是，他对自己的评价无论如何也不

会达到情人将其所爱的人捧上天的那种荒谬程度。所以有人说得好："人在恋爱中是不可能明智的。"这种弱点也不是只有旁人才能看得出来，而被爱者看不出来；相反，被爱者看得最清楚，除非这种爱情是交互的。因为，自古以来爱情的报酬只有这样两种，不是得到对方的回爱，就是遭受其内心的蔑视，这确实是一条规律。因此，人们应当十分小心地防范这种情欲，因为它不仅会使人失去其他的东西，而且连它自己也保不住。关于会使人失去其他的东西这一点，诗人的故事描写得非常形象：他（帕里斯）宁愿要海伦，而舍弃了朱诺和帕拉斯的赏赐。因为不管什么人，若他过于重视爱情，那就会丧失财富和智慧。

人在心力脆弱的时候，即在最得意和最困厄的时候，这种情欲最容易泛滥成灾，尽管在最困厄时这种情欲的泛滥不太为人所注意。这两种境遇都会点燃爱情之火，并使之越烧越烈。由此可见，"爱情"是"愚蠢"之子。倘若有人不得不恋爱的话，那最好也要有所节制，并且把它与人生的其他大事要务完全分开，因为爱情一旦参与正事，它就会给人们带来不幸，使人们无法始终如一地追求自己的目的。我不知道勇武的人为什么这么容易堕入爱情。我想，这只是和他们喜欢喝酒一样，因为危险往往需要在快乐中得到补偿。在人的天性中有一种隐秘的爱他人的意向和动机，这种爱心若不只是给与一个人或少数几个人，那就会很自然地普施与众人，就会使人变得仁慈和宽厚，例如在僧侣中有时就可以看到这种情形。夫妇之爱使人类繁衍；朋友之爱使人类完善；但淫逸之爱则使人类腐化堕落。

（徐奕春 译）

论 友 谊

"凡是喜欢孤独的人，不是野兽便是神灵。"说这句话的人若要在寥寥数语中更有过之地把真理与谬误放在一起，那就难了。因为，说任何人如果有一种天生而又隐秘的憎恨和厌恶社会的心理，那么这个人不免带有点野兽的性质，这是非常正确的；但要是说这种人也有一种神灵的性质，这是非常荒谬的，除非这种憎恨和厌恶社会的心理不是出于对孤独的爱好，而是出于一种想通过离群索居而达到更崇高的交往的欲望，譬如说，我们可以看到，人们曾虚构出有些异教徒具有这种欲望，如克瑞蒂人埃庇米尼德斯、罗马人努马、西西里人恩培多克勒和提亚纳的阿波罗尼乌斯，而有些古代隐士和基督教会长老则确实有这种欲望。但是一般人并不知道什么是孤独，以及它的范围究竟有多大。因为如果没有爱的话，一群人并不能算做一个团体，众多的面孔也只是像一个画廊，而谈话则不过如同铙钹叮哨作声而已。有句拉丁谚语略能说明这一点，这句谚语是："一座大城市就是一片大荒野。"因为在一座大城市里朋友之间住得都很分散，所以基本上没有那种交往比较密切的情谊。但是我们还可以更前进一步，最真诚地断言：缺乏真正的朋友乃是一种地地道道的、非常可悲的孤独，因为如果没有真正的朋友，世界只不过是一片荒野；甚至在这个意义上还可以说，凡是生性不适宜于交友的人，其性格是禽兽的性格，而不是人的性格。

友谊的一种主要效用是，它能使心中的饱胀抑郁之气得以宣泄，这种郁气是各种情感都可以引起的。我们知道，身体上的堵塞

憋闷之症是最危险的；而精神上的闭塞压郁之症差不多也是如此。你可以服菝葜以通肝，服铁剂以通脾，服硫华以通肺，服海狸香以通脑；但是，除了真正的朋友以外，没有一种药是可以通心的。对他们，你可以倾诉自己的不幸、愉悦、希望、疑虑、劝告，以及一切压抑于心中的事情，有一点像世俗的忏悔。

奇怪的是，我们可以看到有些伟大的帝王也非常重视我们所说的那种友谊的效用：他们为了获得友谊，甚至往往不顾自己的安全和尊荣。因为帝王的地位远远高于其臣民，所以他们是不可能享受友谊的，除非他们(为了使自己能够享受友谊)把有些人提拔到可以说是他们的同伴、或差不多与他们相同的地位，然而这样做的结果往往会出现麻烦。用现代的话来说，这种人就是"亲信"或"密友"，好像他们之所以达到这种地位是由于帝王的恩宠、或与帝王过从甚密似的。但是罗马语则表达了这种人真正的用途和提拔他们的真正原因。罗马语把这种人叫做"分忧者"(*participes curarum*)，因为使君臣之间建立起友谊的正是那种"分忧"。而且我们可以清楚地看到，不仅懦弱善感的君王是这样做的，而且自古以来最聪明、最有谋略的统治者也是如此；他们往往与某个臣属相结交，彼此以朋友相称，而且还允许旁人把他们叫作君王的朋友，君臣之间所用的这种称谓与普通人之间并无二致

L.苏拉在他统治罗马时，把庞培(后被人们称为"伟大的"庞培)提到那么高的地位，以至庞培夸口说，苏拉也不是他的对手。因为他曾竭力为他的一个朋友竞争执政官之职，而反对苏拉所举荐的人，结果他的朋友果然获胜当选了。因此，苏拉对他有点儿不满，开始跟他讲名分，而庞培则反唇相讥，叫他不要再说了，因为敬慕"朝阳"的人多于敬慕"夕阳"的人。在朱利乌斯·凯撒那里，德基穆斯·布鲁图斯非常得宠，以至凯撒在其遗嘱中把他立为候补继承人，排名仅次于凯撒的外甥。而此人也就是能诱致凯撒于死

地的人。因为当凯撒由于一些不祥之兆，尤其是科尔坡莉娅① 做了一个噩梦的缘故而想使元老院先行休会的时候，这个人搀着他的胳膊，慢慢地把他从椅子上扶起来，并告诉他说，他希望凯撒不要叫元老院休会，不要一直等到凯撒的妻子做了一个好一点的梦再开会。安东尼在一封信里(这封信在西塞罗的一篇《斥安东尼演说》中曾被一字不差地引用过)把布鲁图斯叫做“妖巫”，好像他用妖术迷惑了凯撒似的，可见他是多么得宠。阿格里帕虽然出身寒微，但奥古斯都把他提到很高的地位，以致当奥古斯都就其女儿朱莉娅的婚事征求梅塞纳斯的意见时，梅塞纳斯竟冒昧地告诉他说，“他要么必须把他的女儿嫁给阿格里帕，要么必须把阿格里帕杀了，除此之外没有第三条道路，因为他已经使阿格里帕有了这样大的权势。”在提比略·凯撒那里，塞扬努斯飞黄腾达，升到很高的地位，以至于人们把他们两人称作并视为一对朋友。提比略在给塞扬努斯的一封信中说：“为了我们友谊的缘故，我没有对你隐瞒这些事情”；而且整个元老院(像为一位女神一样)为友谊建造了一座祭坛，以祭祀他们两人之间的那种亲密无间的伟大友谊。塞普提米乌斯·塞维鲁斯与普劳梯亚努斯之间的友谊也是如此，或者说，更有过之。因为塞维鲁斯强迫他的长子娶普劳梯亚努斯的女儿为妻，并且常常袒护普劳梯亚努斯种种欺凌皇子的行为；他在致元老院的一封信中还这样写道：“朕甚爱此人，愿其能死于朕之后也。”如果这些君王都像图拉真或马可·奥勒利乌斯一样，那么人们也许会认为，上述这种友谊是出自一种非常善良的本性；但是，所有这些君王都是些很精明、心魄强健而严厉、且极其钟爱自己的人，然而他们也竟然如此，我就非常清楚地表明：他们觉得，虽然自己过着人间最幸福的生活，但如若没有一个朋友的话，这种幸福也是有缺憾的，不完善的；而且，虽然这些君王都是些有妻室、儿子、侄

① 凯撒的妻子。——译者

子或外甥的人，但所有这些都不可能替代友谊的慰悦。

我们不应当忘记科米内对其第一位主子，即勇敢的查理公爵所作的评论。他说：公爵不愿意把自己的秘密告诉任何人，尤其是那些最使他为难的秘密。于是他继续又说道：后来，他的这种隐秘的性格已经削弱并且有点毁损他的理智。其实，科米内要是乐意的话，对其第二位主子路易十一，也可以下同样的断语，因为路易十一的那种隐秘的生性确实使他自己苦不堪言。毕达哥拉斯有句晦涩而真确的格言："不要吃心脏。"的确，如果说句不好听的话，那些没有朋友可对之倾诉衷肠的人，可以说就是吃自己心的生番。但有一点则是非常令人惊奇的（我想以此来结束关于友谊之第一种效用的论述），那就是，把自己的心事告诉朋友的这种做法能产生两种截然相反的效果：它不但能使欢乐倍增，也能使忧愁减半。因为，如果一个人把自己的欢乐告诉他的朋友，他就会得到更大的欢乐；如果他把自己的忧愁向他的朋友倾吐，他便会减轻自己的忧愁。所以，友谊对于一个人心灵的实际作用，犹如炼金术士过去常常所说的他们的"点金石"对于人的身体的功效；据说，这种点金石也能产生完全相反的效果，但总是有益于身体的。然而，即使不求助于炼金术士，我们也能在普通的自然现象中看到明显与此相似的情形。因为在物体中，结合能增强和抚育任何自然的作用，而另一方面又能削弱和缓和任何强烈的外来影响；甚至心灵的结合也是如此。

正如友谊的第一种效用是能颐养和支配感情一样，友谊的第二种效用是能颐养和支配理智。因为友谊不但能使人走出狂风暴雨式的感情世界而步入风和日丽的春天，而且还能使人摆脱胡思乱想而进入理性的思考。这也不能被理解为仅仅是由于接受了朋友的忠告的缘故。其实，在得到那种忠告以前，任何心里有许多想法的人，当他与另一个人交谈时，他的才智和理解力就会变得清朗

而又细致；他就能更加容易地调动自己的思想，并使之更加井然有序；他就能看到当把这些思想变成言语时它们是什么模样；最后，他变得比从前的他更加聪明，因为一小时的谈话比一天的沉思更能给人以智慧。这一切都是毫无疑问的。地米斯托克利对波斯王说得好。他说："言语犹如一块展开的花毯，其图案现露于外；而思想则犹如卷起来的花毯。"友谊的这第二种效用，即启发理智，也不只局限于能给人以忠告的那种朋友（他们当然是最好的朋友）；一个人即便没有那种朋友，也能通过与他人交谈而增加自己的知识，把自己的思想暴露出来，像在石头上磨刀那样磨砺自己的才智，而石头本身却是不能切割的。总之，一个人与其让自己的思想窒息衰灭，倒不如向一座雕像或一幅图画倾诉自己的想法更好些。

为了全面地阐述友谊的这第二种效用，现在我们再来谈一谈更公开的、为普通的人所能观察到的另外一点，那就是朋友的忠告。赫拉克利特在其晦涩难解的话语之一中说得好："干燥的光永远是最好的东西。"毫无疑问，一个人从另一个人的忠告中所获得的光明比从他自己的理解力和判断力中所产生的光明更干更纯，因为后一种光明总是浸浴在他的感情和习惯中。因此，朋友提出的忠告与一个人的自我告诫是大不一样的，其差别有如朋友的忠告与奉承者的建议之间的差别一样。因为对一个人最有力的奉承者乃是其本人，而医治这种自我奉承最好的药方就是朋友的畅所欲言。忠告有两种：一种是关于品行的，另一种是关于事业的。就第一种忠告而言，能使心灵保持健康的最好预防药是朋友的良言劝诫。一个人的严厉自责是一种有时过于猛烈、腐蚀作用过大的药物。阅读道德方面的好书，则有一点单调死板。在别人身上观察自己的缺点，有时与自己的情形不符。但最好的药方（即我认为最有效而且最易服用的药方）却是朋友的劝告。

奇怪的是，我们可以看到许多人（特别是那种比较伟大的人）

就是因为没有朋友给他们以忠告的缘故而犯了严重的错误，做出极其荒唐的事情，致使他们的名声和财产均大受损失。因为，这些人就像圣雅各所说的那种人：他们“有时也照镜子，但过后不久便忘记了自己的容貌”。关于事业方面，一个人如果他愿意的话，就可以认为，两只眼睛并不见得比一只眼睛看到的更多；或者认为，局中人总是比旁观者看得更清；或者认为，一个发怒的人和一个能背诵出二十四个字母的人一样聪明；或者认为，一枝滑膛枪，托在肩上射击和支在一个架子上射击一样，都可以打得很准；他还可以有其他诸如此类的愚蠢而高傲的想法，以为无需他人帮助，光靠自己一个人就行了。但是归根到底，借助于忠告，人们就能使事业朝着正确的方向发展。倘若有人想接受别人的忠告，不过他愿意零星地采纳，即在某件事情上征求一下这个人的意见，在另一件事情上又征求一下那个人的意见，那也不错（也就是说，总比完全不征求别人的意见强）。但是，他这样做的话有两种危险：一是他将得不到忠言，因为除了真诚的朋友之外，很少有人会不屈从于其某些目的而进忠言的。另一种危险是，他所征得的意见将是有害的、不安全的（虽然用意是好的），这种意见既能消灾又能致祸。这就好像你生病去看医生，而这位医生虽然被认为能治愈你的病，但他却不了解你的身体情况，因此他可能把你目前的病治好了，而另一方面却又损害了你的健康。所以，他虽然治好了病，却又杀死了病人。但是，一个完全熟悉你情况的朋友则不然，他在推进你目前的某项事业时会小心注意，不给你在其他方面带来麻烦。因此，最好还是不要依靠零零星星的意见；它们与其说能使人拿定主意，并给人以指导，倒不如说会使人无所适从，并把人引入歧途。

友谊除了这两种崇高的效用（感情上的平和与对判断的扶助）之外，还有最后一种效用，这种效用犹如含有许多果仁的石榴；我的意思是说，友谊对于人的一切活动和需要都是有所帮助，有所参

与的。在这一点上，若想生动地描述友谊的多种用途，最好的办法是计算一下，看看一个人有多少事情是不可能亲自去做的；于是，我们就会发现，古人所说的“朋友便是另一个他自己”这句话是保守的，因为一个朋友的作用比他自己大得多。人的生命是有限的，许多人往往未能了却自己的某些心愿（如子女的婚事、工作的完成，等等）就死了。如果一个人有一个真心的朋友，那么，他就可以放心了，因为在他死后他的朋友会继续去完成那些事情。因此，一个人在完成其心愿方面可以说是有两条生命了。一个人有一个身体，而这个身体只是局限于一个地方；但是如果他有朋友的话，人生的一切事务可以说就有人办理了。因为，在他不能涉足的地方，他可以通过他的朋友去办理。一个人，为了脸面或举止得体，有多少事情是不能自己说或亲自去做的呢？一个人若要避免自夸之嫌，便不能讲述自己的优点，更不能自吹自擂；一个人往往不肯低三下四地去恳求别人；诸如此类的事例很多。但是，所有这些事情，从一个人自己的嘴里说出来是很难为情的，而从朋友的嘴里说出来却是很体面的。此外，一个人还有许多身份上的关系，而这些关系是他所不能弃置不顾的。比如说，一个人对儿子讲话，就得保持父亲的身份；对妻子讲话，就得保持丈夫的身份；对仇敌讲话，就得保持自己的尊严。而朋友却可以就事论事，无须顾忌这种身份上的关系。此类事例，不胜枚举。总而言之，当一个人遇到某种自己不适合去做的事情时，他可以按我所说的办法，请朋友出面去做。如果他连一个朋友也没有的话，那么他就只好作罢了。

（徐奕春 译）

论 愤 怒

要想彻底杜绝发怒，这不过是斯多葛派的一种夸张之辞而已。我们有更好的神谕："生气却不要犯罪，不要含怒到日落。"对于怒气，必须在程度和时间两方面加以限制。我们打算首先谈一谈怎样才能调节和缓解爱发怒的天性与习惯；第二点，谈一谈怎样才能压制住怒气的各种特殊动作，或者至少不至于使它们造成危害；第三点，谈一谈怎样才能使别人发怒或息怒。

关于第一点，唯一的办法是，好好想一想发怒的后果，它是如何给人生带来烦恼的。这样做的最好时机是在完全息怒之后，回想一下当时发怒的情形。塞内加说得好："怒气有如下坠之物，粉碎于它所落在的东西上。"《圣经》告诫我们："你们常存忍耐，就必保全灵魂。"无论是谁，要是他失去了耐心，也就失去了灵魂。人决不可像蜜蜂那样，

……在螫人时连自己的性命都不要了。

发怒无疑是一种卑下的品性，因为它颇多地出现于它治下的那些臣民，如儿童、妇女、老人、病人的弱点中。但是人们务必注意：当你发怒时，你与其让自己的怒气带有恐惧，倒不如让它带有轻蔑，这样你就可以显得是不容伤害的，不是软弱可欺的。这是一件很容易做到的事情，只要一个人在这方面给自己定下一条规矩就行。

关于第二点，发怒的原因和动机主要有三。第一，是对于伤害过于敏感；因为一个人，如果他没有觉得自己受到伤害的话，是不会发怒的。所以，敏感而脆弱的人一定是常常发怒的；他们为许许

多多的事情而苦恼，而这些事情对于心理素质较好的人来说，几乎是感觉不到的。其次，是发现或者认为自己所受的伤害中充满了轻蔑；因为轻蔑会使人怒火中烧，其作用不亚于伤害本身。所以，人们如果敏于觉察自己受轻蔑的情形，就很容易发怒。最后，当一个人认为自己的名誉受损时，他也会大发雷霆。在这种情况下，解救的方法是：像康萨弗常常说的那样，一个人应当有一种"用较粗绳索编制的荣誉网"。但是在一切制怒的方法中，最好的方法是延长时间，并且使一个人自己相信，他报复的时机还没有来到，但是他可以预见将来进行报复的某个适当时机。这样，他就可以在等待时机的过程中逐渐冷静下来，怒气也就会慢慢地平息了。

一个人发怒时，若想控制自己的怒气，以免招致祸患，有两点必须特别注意。一是切忌言辞过激，尤其不可恶语伤人，因为"骂世之言"是不要紧的；此外，一个人在发怒时不可泄露秘密，因为那会使他成为孤家寡人。另一点是，不可因为一时气愤而断然甩手不干；不管你怎样表示愤慨，切不可做出任何无法挽回的事来。

至于使别人发怒或息怒，这主要是靠选择时机，要在人们最桀骜不驯或情绪最坏的时候去激怒他们。此外，还可以通过把你所能找出的事例全都搜集在一起（如前面所说）以加剧对他的轻蔑。而两种解救的方法则与之相反。前一种方法是，当初次向某人述说一件可能会使他生气的事情时，要把握好时机，因为初次印象是非常重要的；而另一种方法是，尽量把受伤害的推断与受轻蔑的论点分开，将伤害归咎于误会、恐惧、激情，或者其他随便什么原因。

以上各篇文章均出自培根的那本题名为《文明与道德》的论文集。

（徐奕春 译）

乔治·桑塔亚那

1863—1952

乔治·桑塔亚那，这位诗人兼哲学家，1863年生于西班牙的马德里。他9岁时被带到美国，在波士顿接受培养和教育。19世纪80年代他在哈佛大学既是一位有前途的诗人，又是一位年轻的哲学家——威廉·詹姆斯和乔赛亚·罗伊斯的得意门生。虽然1889年桑塔亚那当了大学的哲学教师，但他嗣后12年间的作品中却有三卷诗集，一部诗剧和一篇美学论文。

1912年桑塔亚那离开了哈佛大学和他所移居的国家，此后在海外度过了他漫长的一生。他的晚年是在意大利度过的，1952年死于意大利。他从未结过婚；其实，他在辞去教职以后就过着事实上的隐居生活，一门心思从事写作，满足于通过自己众多的著作为人所知。这些著作中有《理性生活》（5卷，1905—1906年），在该书中他概述了自希腊哲学以来系统思想的发展；还有《存在的领域》（4卷，1927—1940年），在该书中他既表明了对于知识可能性的总的怀疑态度，同时又指出了他所谓的对事物存在的"动物式信仰"。这一反哲学的结论可以有某些保留地被称为他的最终结论，尽管他复杂而世故的思想是无法概括的。

也许说一说下面这一点就足够了，那就是：他对世界和各种观念的看法既繁多又精细，而且这些看法总是用优雅的语言来表达的，尽管这种优雅的语言多少有些冷峻，因此，桑塔亚那之所以有名气，主要并不是因为他所主张的学说，而是因为他对这些学说所

作的精当的表述。

下面这两篇文章，一篇论卢克莱修①，一篇论歌德的《浮士德》②，最初发表于一本叫做《三位哲学诗人》的书中。(第三位诗人是但丁③。)这个标题很重要，因为，桑塔亚那之所以研究这三位诗人就是因为他们都是哲学的。看来，他所说的"哲学的"是指：他们想要发现的正是世界的秩序。他不是从文学批评这个狭隘的角度研究他们的，因为从这个角度的话只研究他们所写的诗就够了。桑塔亚那关心的是诗人本身，但这并不是指他们的个人经历，而是指他们的著作所展示的那种思辨的精神。桑塔亚那认为，这些精神无一不"代表一个时代"，"把它们合在一起就概括了整个欧洲哲学"。

以上这番话的意思他在《三位哲学诗人》的序言中作了说明。在卢克莱修的哲学——自然科学中的唯物主义，伦理学中的人本主义——中，桑塔亚那不仅发现了"苏格拉底以前整个希腊哲学的精华"，而且还发现了下述思潮的先例："可以称作文艺复兴时期哲学的那种思潮；培根、斯宾诺莎，以及用科学来观察事实并以世人的幸福为理想的整个现代派，对于近代世界中科学与自由的肯定。"桑塔亚那说，这一种体系"叫做自然主义；而在这方面，卢克莱修是无与伦比的诗人。"

对于歌德，或者更准确地说，对于《浮士德》，也是联系其时代

① 参见《西方世界名著》，第 12 卷，第1—97 页。

② 参见《西方世界名著》，第 47 卷。

③ 关于但丁的《神曲》，参见《西方世界名著》，第 21 卷。关于他的《帝制论》中的一部分，见该丛书第 7 卷，第 383 -399 页。

插图作者注："桑塔亚那及其一生中主要研究的一些人物。三个完整的人物形象是：上端的歌德、卢克莱修，和左边的但丁；这三个人物形象都暗示着桑塔亚那的《三位哲学诗人》。

Santayana

背景加以考察的。那年是1800年，桑塔亚那说，当时"先前已经征服了欧洲的条顿族人已经开始统治他们自己了。他们已经成了新教徒，或者说，成了对罗马世界的抗议者。他们胸中似乎源源不断地喷射出一股生命之泉。他们为了爱慕新的事物，征服新的世界，相继求助于《圣经》、学问、爱国主义和工业；可是他们精力过剩，或者说太不成熟，无论干哪件事情都安不下心来。一个恶魔驱使他们往前走；而这个恶魔（它那显而易见的顽强精神则是神圣不朽的）就是他们内心深处的自我。它就是他们无厌的意志，他们激进的勇气。……这就是浪漫主义。……歌德的《浮士德》是这种浪漫主义最伟大的丰碑。"

桑塔亚那是一个很有学问的人，在历史和哲学方面知识面很广。因此，他也许像任何人一样有权力在诸如上述这些方面代表一个时代。但是应当承认，实际上桑塔亚那并不认为自己对人们所说所做的一切全都读过或了解。他认为自己所做的事情只是试图找到时代的中心，虽然他不能将它众多的部分尽收眼底，但凭借这一中心他就能将其中最重要的部分置于相互联系之中。那就是卢克莱修在其《物性论》中对于自然领域所做的事情。他寻求一种能使自然领域成为可理解的自然领域理论。桑塔亚那在其著作中对于哲学史好像也做了许多同样的事情。他是通过其诗的论题，寻求一种能使思想领域成为可理解的理论。

读者在读这些文章时不应当因为发现这种理论很难懂而感到失望。当然，它是很难懂的，因为任何一种如此综合的观念——无疑是"所有欧洲哲学的总和"——都必然是很难懂的。人们甚至可以允许桑塔亚那在其试图做的事情上不完全成功。但是，卢克莱修和歌德则不然。

不过，桑塔亚那之所以著名，主要不是因为他发现了什么，或者甚至也不是因为他寻求什么，而是因为他寻求它的地点。他并

不是通过研究哲学家，而是通过研究诗人，来研究欧洲哲学。他的想法是，最伟大的诗是哲学的，在那生动流畅的诗句中也许有最好的哲学。他问道："对这三个哲学派别最充分而且也许最持久的解释竟然会是由诗人作出的，难道这会是偶然的吗？"他的著作对这个问题作了明确的回答：这并不是偶然的。而且桑塔亚那无疑给人以这样一种印象：他相信任何一个哲学家都会认识到这一点。

（徐奕春 译）

卢克莱修

我们探索重要诗作的渊源，也许还没有一部做到像探索卢克莱修的诗作《物性论》的渊源那样彻底。但是，那渊源不在这位诗人本身。要不然，我们就没法探索，因为，我们对卢克莱修其人，一无所知，或几乎一无所知。查阅圣杰罗姆①主要根据斯威图尼亚②的资料编写的、其中收录了逐年发生的各种事件的一部编年史，在公元前94年一栏，有如下记载："诗人泰特斯·卢克莱修诞生。因服春药神经错乱，在不犯病时写过几部著作，由西塞罗校订，后于44岁时自杀。"

这段记事中提到的春药似难以置信；而疯狂、自杀这种说法，把一个太有教训意义的下场归因于一个无神论者和伊壁鸠鲁派，不免令人怀疑。如果有什么原因使这一说法有几分可信，那就是我们在这一悲剧事件和这位诗人在他的作品中所透露的气质之间可以体会到的某些协调，因为我们在他的诗作中发现一种异常的蔑视爱情，异常的激烈和极度忧郁的感情。如果说这样一部诗作的作者有时会受到病态热情的控制，他的激烈和灵感会转变为发狂，而且会自杀，这决不是不可信的。但是，圣杰罗姆的不可靠的根据，不能让我们相信，无论他转引的材料是有事实根据的传说，还是巧妙的虚构。

不知道卢克莱修的生平，我认为并不太令人感到遗憾。他的诗作保留了可能他本人也希望保留的关于他的那一部分。完美

① 圣杰罗姆（约347—420），罗马学者，基督教教父。——译者

② 斯威图尼亚，2世纪时罗马传记作家及历史家。——译者

的信念情不自禁地宣告公理。要达到这一点，无疑需要我们称之为智力的特殊天才；因为智力是能如实观察事物的机敏。但是，只要我们获得一个人的智力，关于他的其他情况，就像脚手架之于已完成的建筑一样，不相干了。我们不希望脚手架挡住我们观看坚实的结构的视线，因为只有这结构才是艺术家给人看的，——如果他是为别人建造，又不是爱炫耀外表的人的话。这位自然主义者特别希望传给后代的，是他的智力的想象，不是先于那想象发生的他本人的寒碜的事件。这些事件，即使偶然使人感兴趣，也不可能在我们当中传诵；但是，这位思想家为之倾注全部才能的、为之常常通宵不眠的想象，是可以传达给我们的，也许会成为我们的一部分。

既然在我们看来，卢克莱修是诗如其人，并消失于他的哲学中，那么，卢克莱修诗作的渊源，不过是他的自然观在人类头脑中最初形成的几个阶段。要追溯这些阶段很容易，其中有些阶段我们非常熟悉；然而，正是这老生常谈的题目可能使我们看不见其中包涵的智力的功绩的辉煌和大胆。自然主义对事物的观念是想象的伟大杰作——我认为比任何戏剧的或道德的神话更为伟大：这是适于激发创作伟大诗篇的观念，最终，也许会成为能激发创作伟大诗篇的唯一的观念。

据说，老色诺芬尼①仰望浑圆的天空时，叫道："万物为一。"在逻辑上是不言而喻的道理的，在想象上往往是伟大的发现，因为以前可能没有人想到这一不言而喻的道理所显示的这种明显的类似。既然如此，所以万物的统一，在逻辑上是明白的（即使是贫乏的）真理；因为极不相同、互不相关的诸世界仍然很多，所以是一个结合体，所以在某种意义上是一个统一体。然而，举目仰望，从容地环视整个天际，在思想上得出了整个现实的总和，发现现实构

① 色诺芬尼（约前 565—约前 473），古希腊哲学家。——译者

成这样的总和，而且可以称之为一，如同任何石头和动物，虽然由许多部分组成，按一般说法仍称之为一一样，这是伟大的想象的功绩。毫无疑问，早在色诺芬尼以前，就已经有史前的天才最初将每个人单独观察事物所获得的统一和整体的看法，这样运用于总观万物；他最初大胆地谈到"世界"。这样观察事物，是向整个自然哲学提出问题，并在一定程度上先解答了这个问题；因为这是问事物如何结合，并假定事物以这样或那样的方式结合。

喊出"万物为一"，看出万物在一幅风景中，一个挨着一个，形成体系，这就是智慧认识自然哲学的粗浅的开始。但是，再深入观察，进而看出事物以更深刻更神秘的方式形成统一，就容易了。最初给诗人，富于感情、爱思考的人，留下深刻印象的事物之一是，例如分布在这个世界上的物体全部消失之后，它们所在的地方再也不认识它们。然而，在它们消失之后，并非留下空虚；有别的事物出现，取代它们。尽管到处都在死亡，自然总是保持年轻、完整。那些取代不断消失的事物的事物，其特性都极相似。普遍的不稳定，并非跟事物的极为单一不相容；因此，在赫拉克利特哀叹一切都在变动时，也完全相信这一真理的《传道书》，竟哀叹日光之下并无新事①。

万物变化无常和重复出现这一双重经验，既伤感又科学的经验，不久随之产生一个非常伟大的思想，也许是人类曾经想到过的最伟大的思想，这也是卢克莱修的主要灵感。这思想就是，我们看到周围和我们自身的一切，可能是一种永久不变的实体的许许多多暂时的形式。这一实体，一边保持原来的数量和内在品质，一边不断地被再分配。实体被再分配时，形成一些我们称之为事物的结合体，而且我们发现这些结合体不断消失和重现。万物皆尘土，复归于尘土；尘土永远是多产的，注定不断形成新的，而且无疑是

① 见《旧约·传道书》第一章；"日光之下并无新事"一句见第十节。——译者

美的形式。对实体的这一看法，给广阔的世界以大得多的统一；它让我们相信，万物相互转化，而且有一个借以相继出现和复归的共同根据。

无情的变化的景象，时间的胜利，或这类任何说法，始终是抒情和悲剧的诗歌最爱用的主题，也是宗教冥想最爱用的主题。看出宇宙变化无常，感到人生的空虚，始终是严肃的开始。这是为优美的、有韵律的或温情的哲学提供的条件。在此以前，道德和诗歌都是粗野的；因为在那时以前，人类还没有学会放弃任何东西，还没有成长到摆脱小动物出自本能的自我中心和乐观，也没有将人类生存的或信仰的中心从意志移到想象。

那么，发现实体，是理性生活中的一大进步，即使实体被非常消极地看作一个词，仅仅用以在对比中区别一切特殊运动和事物的非实体性，或空虚。印度诗歌和哲学对实体就是这样的看法。但希腊物理学和卢克莱修的诗迈出的一步超越前人。卢克莱修和希腊人在观察到宇宙变化无常、人生空虚之后，设想在外表的后面有一个重大的可以理解的过程，自然的进化。现实和幻想一样，变得有趣。过去本来仅仅是奇观的物理学成为科学。

这里给这位诗人兼哲学家提供了丰富得多的主题，因为他已开始发现这种悲欢无常的根据和秘密原因。使他能够发现这些原因的理解力，为欧洲人所做的工作，是印度神秘主义，或任何地方轻视理解力的人，不容许自己干的，那就是，以有力的、切合实际的智力控制、预育和改变这一不断变化的表演。他因为发现外表的秘密源泉，进而思考第二个积极的世界，即自然的工场和忙碌的深处，那里有一个庞大的机构，在远处进行最微妙的调整，以不断维持我们的生命，并且为此作准备。这机构的运行，产生生命，总是抚育它，同时也总是使它难以生存，并判它消亡。自然的实体观最初使其明白易懂的这一真理，为那些幻想和幻灭的诗人常常就人

事所写的悲歌辩护。这一真理有其悲伤的一面，但作为真理，它满足了，提高了理性的头脑，因为他们渴求实在的真理，不管它是悲伤的或是令人宽慰的，也希望寻求可能的而不是不可能的幸福。

至此，希腊科学已理解世界为一，有一个实体，是分布在空间、不断运动的物质的实体。这是物质。留下的问题是，物质的本质究竟是什么，及其如何产生我们看到的外形？这里与我们有关的唯一的回答，是卢克莱修的回答；这一回答，他得自教他种种学问的老师伊壁鸠鲁，伊壁鸠鲁又得自德谟克利特。德谟克利特的显著的进展超越了这些理论体系：它们选择一种明显的实体，如水，或集中一切明显的实体，如阿那克萨哥拉所做的那样，试图说明世界由这些实体构成。德谟克利特认为一切事物的实体不应具有此物有而彼物无的任何品质；它应该只有一切事物都有的品质。它应该仅仅是物质。按他的理论，物质性包括延伸、形状和坚实；要是我们极仔细地观察，我们会在最稀薄的以太中发现，只有具有这些品质的微粒。事物的其他品质仅仅是表面的，是头脑的传统观念认为属于事物的。头脑是天生的神话学家，把它的种种感觉设想为感觉的原因。光、色、味、热、美、卓越，都是这种认定的和传统观念的品质；只有空间和物质是真实的。但空虚的空间跟物质一样真实。因此，尽管物质的原子永不改变形式，自然仍会发生真正的变化，因为它们可能在真实的空间改变位置。

德谟克利特的实体，不同于印度人的无用的实体，它能为外表的变异提供可靠的根据；因为实体被不等量地分布在虚空，而且不断运动。每一外表，无论多么短暂，都与实体的外形恰好一致；它与外形同生共亡。因此，实体是物质的，不是形而上学的。它决不是辩证法的术语，而是科学的预测，是关于只要有相当知识的观察者会在物体内部发现什么的预言。唯物论不是形而上学的一个体系，它是化学和生物学的推测，意思是，只要分析相当深透，就会发

现一切实体都同质，一切运动都有规律。

按德谟克利特的说法，尽管物质是同质的，但最终的微粒的形式却各不相同；微粒的各种各样的组合，构成自然界各种各样的物体；如一般人（和亚里士多德）所猜测，运动不是非自然的，不是由一种道德的原因不可思议地推动的；运动是永恒的，是原子本身固有的。原子经撞击，即弹回；由撞击造成的机械的流动，或漩涡，形成许许多多称为世界的星座一样的体系，布满无限的空间。

讲运动用机械论，讲结构用原子论，讲实体用唯物主义，这就是德谟克利特的整个理论体系。这体系的单纯，既奇怪又大胆，它的洞察力，它对方法和理解力的理想要求的敏感，也令人惊奇。只有深信不疑的理性主义者，最大胆的预言者，才把这一体系奉为教条；然而时间已给予它大量证明。要是德谟克利特能俯看目前科学的状况，他会嘲笑我们，他有这种脾气，一方面是笑我们只能证实他的部分哲理，一方面是笑我们愚蠢，猜不透其余的哲理。

卢克莱修的诗里有两句名言，即使在今天，也足以区别一个思想家是否自然主义者。他写道："身体不会为了我们有用而长出什么东西，然而，长什么东西，就有它的用处。"① 这是抛弃认为科学的一切进步依靠终极原因的说法。另一句名言是："一物与另一物比较时，即显得明白；在你没有彻底审视自然的最根本的事物以前，昏暗的夜不会让你看不见路；事物会同样照亮事物。"② 自然是它本身的标准；要是我们认为它非自然，我们的头脑就没有希望。

德谟克利特的伦理学，就极少的材料看来，仅仅是叙述或讽刺。他是贵族的观察家，爱嘲笑愚蠢。自然本来就嘲笑我们大家；聪明人考虑自己的命运，由于知命，便超脱一些。一切生物只要能

① 卢克莱修，第4卷，第834、835行。〔参见《西方世界名著》，第12卷，第55页。——编者〕

② 同上书，第1卷，第1115—1118行。〔参见《西方世界名著》，第12卷，第14页。——编者〕

看出他们获得最大幸福的门路都会去追求；但是他们的眼光极为短浅；哲学家的工作，是预见、追求的确可能获得的最大幸福。在这样艰难的世界上，这主要靠克制和节俭才能找到。如果你要求不多，结果很可能不会使你失望。别做傻瓜，这很重要，但很难做到。

伊壁鸠鲁接受了德谟克利特的理论体系，但并不是因为伊壁鸠鲁对科学的想象有任何热情。相反，伊壁鸠鲁这位古代的赫伯特·斯宾塞，他的自然哲学是收录第二手知识的百科全书。他的广收博采，并不着眼于自然，只顾内心信念的紧迫需要，因而既冗赘又琐碎，既模糊又前后不一致——这一信念，是根据道德原因接受的，认为是得救所必需，而且不惜任何代价用任何可利用的武器予以捍卫。通常，根据道德原因，总是拒绝唯物论，而竟然在那个时候根据同样不相干的道德原因接受了唯物论，这很有教训意义。

伊壁鸠鲁，对那些怀着恐惧或羡慕听说他在他的猪圈里打滚的人来说，不管觉得有多么奇怪，他毕竟是圣人。这世道，使他满怀忧郁。他那个时代的雅典，有些人会以我们的眼光去看它，虽然政治腐败，却保留了它的全部辉煌；但那里的任何东西都不能使伊壁鸠鲁感兴趣，或高兴。他觉得，剧场、柱廊、体育场，尤其是集市，充满了浮华和愚蠢。他在自己的花园里隐居之后，和几个朋友、学生寻求安宁之道；过着淡泊的生活。说话温和，周济穷人，宣讲反对财富、反对野心、反对热情的主张。他为自由意志辩护，因为他希望在隐退时，在不顺应时势时运用。他否定超自然的说法，因为只要相信这种说法，头脑就不得安宁，而且强加于人的重大的事就太多了。没有来世；决不容许这些胡思乱想歪曲明智的生活之道。

万物皆按自然的常道发生；诸神，像这位好心的伊壁鸠鲁一样，离得太远，过得太快乐，顾不上干预人间俗事。华兹华斯称之为诸神的“耽于淫乐的冷漠”的那种情形，不受任何打搅。然而，常常

到他们的庙里去，倒是愉快的事。诸神在庙里，如同住在各世界之间的空间里一样，安详而美丽，一副人的模样。不幸的人一注视他们的雕像，就使他想到幸福；恢复了精神，暂时摆脱了人事的无谓的动乱。这位哲学家从那些丛林和神圣的殿堂回到他的花园后，增强了智慧，他离群索居的生活更快乐，对全世界更友善，更漠不关心。如圣杰罗姆所证明，伊壁鸠鲁"充满药草、水果和禁欲"。其中有一种如同居丧的肃静。他的哲学，是衰落的哲学，消极的、遁世的哲学。

尽管为科学的科学不能使这位僧侣气十足的人感兴趣，但对巩固他的信念，或对消除反对他的信念的看法可能有用。因此，伊壁鸠鲁离开了苏格拉底的保留地，寻求可以支持他的伦理学的自然哲学。在现存的所有体系——而且众多的体系——当中，他发现德谟克利特的体系最有用而且有教训意义。它比别的体系更能说服人放弃必须放弃的疯狂，享受可能享受的快乐。德谟克利特的体系，既然是根据这些外部的、实用主义的原因接受的，就没有必要全部接受。事实上，至少更改一处是绝对必要的。原子的运动，不应当是完全有规律的，机械的。必须承认偶然性，才能排除"命运"，"命运"是令人恐惧的观念。这是人们像谈迷信那样津津乐道的。偶然性是较卑微的东西，跟普通人更相宜。只要承认原子有时会偏离它们的轨道，未来仍然不可预言，自由意志就可以得救。因此，伊壁鸠鲁判定，原子偏离，而且补充了一些空想的论据，以说明这样强加的偶然性有助于自然的组成；因为，所谓原子的倾斜，可以解释本来平行下降的原子何以形成漩涡，因此组成物体。让我们继续讨论。

像自然哲学的任何体系一样，唯物主义未附带任何戒律和忠告。它仅仅描述世界，包括人的抱负和良心，而且把一切归于物质原因。唯物主义者既然是人，不免有自己的偏爱，甚至有自己的良

心，但他的箴言和方针要表达的，不是他的科学的合乎逻辑的含意，而是由遗传和经验可能形成的人类本能。因此，伦理学的任何体系都可以和唯物主义共处；因为，即使唯物主义宣称某些事物（如灵魂不死）为不可能，也不能宣称它们不受欢迎。然而，能信奉唯物主义的那种人，不可能成为追求他认为得不到的事物的那种人。因此，在唯物主义和一般道德之间，有一种心理的（即使不是逻辑的）联系。

唯物主义者主要是观察者；在伦理学上，他也可能如此；即是说，他不会有伦理学，只有世界的运行在他心里引起的感情。如果他是一个自由思想者，而且的确不偏不倚，他会爱生活；如同我们都爱海鸥和海豚的那种完美的生命力，或使我们想到这种生命力的事物。我认为，这是在心理上跟严格的唯物主义一致的伦理的感情：同情事物的运动，对掀起的波涛感兴趣，看到波涛再次落下以前迸散为泡沫感到喜悦。自然并不区别什么较好，什么较坏，但爱自然的人要区别。他认为，凡能增强他的生命力而且其本身也可能有些生命力的事物是较好的，因为它和他自己的生活相似。这是哲学上最伟大的现代自然主义者—— 斯宾诺莎的伦理的感情；下文要谈到，卢克莱修正是在这一方面，如何被他的诗的激情所主宰，尽管他忠实于禁欲的伊壁鸠鲁。

但是要注意这一结合的关键：唯物主义者只要爱自己的生活，就会爱自然的生活；要是他竟厌恶自己的生活，自然的生活如何能讨他喜欢？伊壁鸠鲁多半厌恶生活。他那称为享乐主义的道德体系，推荐既无激动又不冒险的那种快乐。这一理想，是中庸的，甚至是纯洁的，但不是有生命力的。伊壁鸠鲁以其仁慈，友善，极恐惧战争、牺牲和受难而著称。这些不是一个真正的自然主义者能共有的感情。怜悯、悔恨，斯宾诺莎说道，是徒劳的、邪恶的；凡能增加人的力量和快乐的，也能增加他的善性。自然主义者会像尼

采那样，相信应当有一点冷酷无情；他会像德谟克利特的笑声带着嘲弄那样，有点爱嘲弄。他对他获得成就付出的代价不会太斤斤计较；他会成为帝国主义者，为获得什么成就高兴得大喜若狂。总之，唯物主义的道德色彩，在形成的时代，或在富于进取精神的头脑中，是贵族的和富于想象的；但在颓废的时代，或在拒绝一切的心灵中，如伊壁鸠鲁那样，则是博爱的和胆怯地享乐的。

我们已交代了卢克莱修论述自然的诗作的渊源和组成部分。关于诗人本人的天才尚待讨论。这种天才最伟大之处在于自己消失于它的对象的力量，在于它的非人格性。我们似乎不是在阅读一个诗人写事物的诗，而是事物本身的诗。事物之有诗，并不是因为我们用事物作象征写的东西，而是因为事物本身的运动和生活，卢克莱修最终向人类证明了这一点。

当然，我们在自然中看到的诗，是由于景象在我们心中引起的感情；自然的生活，可以极为浪漫，崇高，只要它愿意；如果自然不能激起我们任何崇高，浪漫的感情共鸣，那么，自然于我们不过是尘土。不过，我们的感情可能是坦率的；它可能永远关注事物的真实现状和行为，今后的状况和行为。如果我们只顾包罗万象的现实中提供给我们个人的现实，或可能用以启发我们那放纵的幻想的现实，那么，感情不必产生于这种自私的专注。不，只有靠它所唤起的直觉的力量和它所运用的理解力，才能看出自然的诗。这种能力，可以说，较之我们的心情或闷气的梦想，更能拉紧心灵的琴弦，弹出心灵饱满的生命力和音乐。自然主义是观察的哲学，也是放大可观察的事物的想象的哲学。自然的一切景象和声音登堂入室，把它们的直率、刺激性和强加的压力赋予这一哲学。同时，自然主义也是智力的哲学；它洞察外表后面有实体，变化后面有延续性，命运后面有法则。因此，它把一切景象、声音都和与之有关并能说明这一切的隐秘背景联系起来。不言而喻，自然有表面、力量，也有深

处；有种种感觉，也有必需。在这洞察力的崇高面前，感情误置的一切形式，都显得低劣，矫揉造作。神话，尽管在头脑幼稚的人看来是唯一可能的诗，相形之下，似乎像拙劣的修词学。自然主义诗人之所以放弃仙境，是因为他发现自然、历史、人的真实热情。他的想象已臻成熟；它意在统治，不在游戏。

我们在写人之常情的莎士比亚、写自然之常情的卢克莱修的诗作中，可以最清楚地看到诗对真实事物的统治。他对事实的安排，是宏伟而严肃的，毫不畏首畏尾，在细节上则无比生动、无情直率。是真实吸引他，带着他前进。他希望用事实，用事物的证据说服我们，使我们清醒；一个事物接着一个事物的压倒一切的证据，像下雨似的向我们落下来，齐声为世界上的自然作证。

但是，假设——可以成立的假设——卢克莱修在科学上完全错误，没有空间，没有实体，也没有自然。那么，他的诗会失去跟我们的生活、个人信心的关系；但不会失去它的想象力的宏伟。我们仍能想象按他的描述组成的世界。请想一想，生活在这样一个世界上的人，在一个像德谟克利特或卢克莱修那样的人，向他们揭示了他们的真实处境的那一天，会感到多么激动。会消除多大的盲目性和疯狂，会获得多奇妙的想象！未来多么清楚，过去多么明白，那无意繁衍但却繁衍不息的成群飞驰的原子，是多么奇妙！在一个满天星斗的夜晚，自然的每个角落、裂缝都相似，星斗到处闪现着生命的勉强的微笑，在我们看来，天空是什么样的景象啊。对我们生活于其中的人来说，这宇宙的确有它的诗。它该是自然主义的诗。卢克莱修认为他生活在这样一个世界上，听到它的音乐，就把它写下来。

然而，当他开始根据伊壁鸠鲁的体系写诗时，这一任务之艰巨，似乎使他感到难以胜任。他要初次使用音调铿锵、然而难以驾驭的拉丁文，像希腊人精微地洞察万物那样，展示万物的出生和本

九

性。他要消除迷信，驳倒论敌，奠定科学和智慧的可靠的基础，以强迫的力量召唤人类摆脱残酷的热情和愚蠢，去过朴素和安宁的生活。他本人也够好斗，够精神错乱的——正是我们的烦恼，而不是学识，往往决定我们的理想。然而，在他预告人类的幸福到来，和描述诸神的幸福时，他要乘着六韵步诗体的强劲的翅膀，飞入沉思和热情的狂喜，获得自己的幸福。既然我们读这些诗时如此激动，这些诗该是什么写成的呢？他能成功吗？如此伟大的力量能降临他的身上吗？会的，只要那永远无限的、永远近在身边的自然的创造力能进入他的头脑，进入他的心灵；只要风能把不停地在空中穿行的那些败坏和疯狂的种子暂时吹回去；只要在他思考和写作时，那内战的喧嚣能暂停一会。小孩的诞生，是由于原子的幸运的结合。诗人获得灵感和成功，是由于时机和气氛适宜。卢克莱修意识到他的任务取决于这两种机遇的结合，便先召唤他要描述的力量，为的是这些力量可以给他描述它们的足够的精神和天才，同时给他恰当的灵感，也许恰当地使他想起恩培多克勒。对原子的普遍运动，道德家或许会加以区别的有两大观点——创造的运动，产生道德家所看重的东西，以及毁灭的运动，毁灭产生的东西。卢克莱修很清楚，这区别仅仅是道德的，或者按现代的说法，是主观的。还没有人像他那样多次清楚地指出过：任何事物无不借助另一事物之死而生①；因此，毁灭的运动创造事物，而创造的运动毁灭事物。然而，从任何一个生命，或一种兴趣的观点来看，创造力与毁灭力之间的区别，是真实的，最重要的。加以区别，不是否定自然的机械结构，而仅仅是为了说明这一机械结构何以在道德上多产，在这一结构外边的部分，何以对你或我（它的当地的活的产物）友好或敌对。

---

① 卢克莱修，第1卷，第264，265行。〔参见《西方世界名著》，第12卷，第4页。——编者〕

事物的这种双重色彩，使哲学家感到极大的兴趣；以致在他的物理科学尚未达到这一机械的阶段时，他也会毫不怀疑地把事物所呈现的两面看作事物本身的双重原则。因此，恩培多克勒在谈到“爱”和“争斗”时，把它们作为两种力量：各自聚集元素和分裂元素，为了共同把这个世界的珀涅罗泊的工作① 继续下去；一个永远在编织生命的新形式，另一个永远在把它们拆掉。②

为了把恩培多克勒著作中指神力的“爱”和“争斗”这些名称，改为罗马神话中指同样力量的维纳斯和玛尔斯，只需对传统的修词学稍作让步。卢克莱修的玛尔斯和维纳斯不是和原子的机构不相容的道德力量；他们一会儿创造生命，一会儿毁灭生命，或像卢克莱修创作救世的诗那样，干一些很可贵的工作，就此而论，他们简直就是这一机构。玛尔斯和维纳斯手挽手，一起统治宇宙；有死才有生。然而只要我们认为新生事物，就其本身来说，较之被毁灭的事物，更幸运，或更合我们的心意，这位诗人就认为，维纳斯占了上风，认为她在跟被她迷惑的情人百般缠绵，哄得他暂时收敛了他那无利可图的狂暴。每逢这种时候，大地春回；狂风暴雨平息（我意译开头一段）③，田野上遍地鲜花，宁静的天空阳光灿烂，一切动物的心里都感到维纳斯那强有力的冲动。在平原上，庄稼成熟了，甚至大海也让在海上航行的船只平安无事。

然而，在维纳斯的这些作品当中，最杰出的却是罗马人。征服了许多民族的这一民族的生命力，使这些民族开化、和平相处的同化力，最能说明自然的形成的力量。在神话传说中，维纳斯成了埃

① 珀涅罗泊，荷马《奥德赛》中的英雄俄底修斯的妻子，美丽而贞洁。俄底修斯在外漂流多年不归，有一百多个人向她求婚，为摆脱他们的纠缠，她答应在她织完一块布后再作决定，于是她白天织布，晚上又将织的布拆散，直到她丈夫回家。——译者

② 柏拉图在《会饮篇》（Symposium）中借医生厄里什马克的口，对这一观点作了精辟的阐述。〔参见《西方世界名著》，第7卷，第155—156页。——编者〕

③ 卢克莱修，第1卷，第1—13行。参见《西方世界名著》，第12卷，第1页。——编者〕

涅阿斯的母亲，埃涅阿斯成了罗马人的祖先。卢克莱修采取了这一巧合，把传说中的维纳斯当作真正的维纳斯，整个自然的造福的力量，罗马的确是它的登峰造极的作品。这位诗人的作品，如果要取得成就，也必须仰赖这一造福的活动，获得幸运的结果，获得说服力。维纳斯必须是他的艺术和哲学的保护人。她必须让门米厄斯避开战争，他才能阅读，摆脱轻举妄动的野心；她必须制止经常煽起的动乱，卢克莱修才能心无旁骛地钻研伊壁鸠鲁的教导，全心奉献于崇高的友谊，这能促使他通宵认真研究星空，标出每一个看不见的原子的行程，而且几乎登上了诸神所在的地方。①

要是没有一个形象体现相反的倾向，即同样普遍的趋于死亡的倾向与之平衡，维纳斯这一形象所体现的一切皆有助于生命的倾向，即不合理——因为这的确跟自然的机械观点相矛盾。

在本诗头一段中的玛尔斯，由于受爱情的迷惑暂时有所克制，在其它篇章，则始终大发雷霆，不可遏制。这是每一变化的两面，即在创造时，一物毁灭另一物；既然这一变化是永恒的——除了虚空、原子及其运动而外，一切都不能持久——那么，对任一物来说，趋于死亡的倾向必然是最终的、胜利的倾向。即使这部诗可以不用玛尔斯和维纳斯这两个名称，因为对诗人的思想没有必要，仍淋漓尽致地描写了他们所代表的实际过程；如果这部诗写完了，卢克莱修也希望使结尾与开头协调，好像表现这个世界的一个大循环，可以想象，为了与开头一段神话一致，他可能在结尾加上一段神话；于是我们可能看到，玛尔斯从纵欲的昏沉中醒过来，重新显示他那不朽的天性，接着手持火把，从爱的宫殿冲出去，在整个宇宙中散布毁灭，直到万物燃起熊熊大火，一起烧尽。然而并不是完全烧尽，还有那位女神在，她那被他置之不顾的美丽，显得更神圣更

① 卢克莱修，第1卷，第24行，28—30行，41—43行，140—144行。[参见《西方世界名著》，第12卷，第1—2页。——编者]

动人。当这位战神屠杀得厌倦了，陶醉了时，他又本能地投入她的怀抱；于是从旧世界的分散的原子中产生了新的世界。

这种无尽无休的循环，就其本身来说，精确地保持平衡；不偏不倚地考虑一下，新世界的出现是否比这个世界永远继续下去可悲一点，我拿不准。再说，自然从我们这里夺走的不能超过它所给予的，而且，要是我们按现代悲观主义者的未加思考的想法，认为它只是毁灭，或者基本上是毁灭，那是吹毛求疵，忘恩负义。它是为了创造而毁灭，为了毁灭而创造，因为它的兴趣（要是可以用这种说法）不在于某些事物，也不在于事物的延续，仅仅在于事物下面的运动，在于下面的实体的流动。然而，生命属于形式，不属于物质；或者用卢克莱修的话来说，生命是包涵于物质平衡中的偶然事件，多余的理想的产物，或附带的方面；如同掷骰子，掷了几个六点，是偶然包涵在摇骰子盒的偶然事件，是多余的理想的产物，或附带的方面；正像这次掷出的点子，是掷一盘骰子所达到的最高点，可能获得的最好的结果，生命也是原子的跳舞所达到的最高点，可能获得的最好的结果。我们正是根据这种偶然事件的观点来观察和判断整个过程。直到那种机缘发生，我们才在道德上存在，或者说，我们才能思考或判断。哲学家处在浪峰上，他是汹涌的波涛的泡沫；因为他必须在波浪掀起以后出生，他一生中所能看到的只是波浪的下落。他赖以生存的衰落，是他唯一的前途；他的全部哲学必然是死亡的预言。他无法想象原子再次相聚之后接着出现的生命；他所知道和享有的生命，凡是他看来是生命的，都在逐渐衰弱，几乎精疲力尽。

因此，卢克莱修陷入深沉的忧郁，不能自拔；要是他不是真诚的，即无足轻重。尽管他描绘春天、爱情、抱负、萌芽的文化、智力的胜利等画面，充满精力，生气勃勃，但较之他用以描绘死亡临近的生动的笔墨，则显得黯然失色——意志消沉，娱乐无精打采，社

会腐败和分裂，地力耗尽，野兽不是驯化就是灭绝，穷困，瘟疫，饥荒临近；至于个人，他的灵魂的原子最终消散，几乎同时从松弛的身体逸出，混合并消失于一阵宇宙的狂风之中。如果考虑到实体，无来自无，复归于无；但是，如果考虑到事物——爱和经验的对象，万物来自无，复归于无。时间不能影响虚空，或原子；不但如此，时间本身就是原子在虚空中运动所造成的偶然事件；但对个人，对各民族，对众多世界，时间的胜利是绝对的。①

卢克莱修在处理灵魂和灵魂不死的问题上，是有所不足的心理学家，武断的道德家。他有个愿望，想消除对来世惩罚的一切恐惧，从而解放思想，去寻求现世的平和的有所节制的快乐；他热中于证明灵魂会死，是受到这一愿望的鼓舞。毫无疑问，在这方面准会有所收获，尤其是，如果有人利用报应的传说来支持愚妄的欺骗，防止穷人改善自己的命运。不过，认为如果灵魂不死，可能我们任何一个人将来都得进地狱的看法，是不公正的；如果不注意宗教的传说用以威胁死人的惩罚，多半是做坏事使人堕落的实际情况的象征，也是不公正的。

在这种反对灵魂不死的论争中还有一个因素，透露了一个非常片面，也根本站不住的理想，然而非常有趣，有衰落时代的特色。这因素是害怕生活。伊壁鸠鲁是纯洁而温和的道德家，但是胆怯。他生怕伤害人，也生怕受伤害，又怕冒险或碰运气，因而想证明，人生短暂，不易遭遇任何大变动，也不能获得任何大成就。于是，他教导说，原子已产生了它们能产生的一切动物，尽管原子的数量无限，毕竟种类很少。因此，可能存在的种种生命，是有限的，而且很快耗尽。这个世界出现不久，但是面临毁灭。它周围的众多世界，或将来产生的世界，不能提供任何本质上不同的东西。所有的太

① 卢克莱修，第2卷，第1139—1141行，1148—1149行，1164—1174行。〔参见《西方世界名著》，第12卷，第29—30页。——编者〕

阳，都很相似，而且日光之下并无新事。那么，我们不用怕这个世界；那是探查过的、家庭的场景——一个家，一个小花园，一块可容一个人躺在里面的六呎长的地。如果有人发怒，大叫大嚷，不是因为有很多可赢得的东西，或很多可怕的东西，不过是因为人们发了疯。我可别发疯，伊壁鸠鲁想道；我得放明白点，既然一个人住在在道德上适意、在物质上简陋的无限单调的小天地里，就得修养适如其份的思想感情。菲茨杰拉德① 的名句非常贴切地反映了这一感情：

只要大树下有一本诗，
一壶酒，一块面包——在这荒野
　还有你在我身旁歌唱——
呵，荒野有如天堂！

不过，要是难以预料的可能性的阴影降临这一阳光明媚的隐居地怎么办？要是我们死后，在原子哲学可能完全不适用的世界里醒来，又怎么办？我们注意到，这一提示丝毫不反对科学可能用以证明这一原子论是正确的任何论点。我们论述过的伊壁鸠鲁关于宇宙的学说，对那个世界也可能完全适用；那么，如果明天有一个新的宇宙取代这个宇宙，怎么办？这一提示无疑没有根据，即使爱管闲事的人也不会为此烦恼；然而，只要心里没事，就总是充满这种变得淡薄的梦想。伊壁鸠鲁认为聪明的人，他的受压抑的快乐，才真正让超自然主义感到愤怒。受压抑的快乐留下了很大的虚空；不久，超自然主义——我们将在但丁的作品中看到——的确冲了进来，以新的希望和幻想，至少（似略胜于无）也要以恐怖和狂热，加快生命的搏动。因为，如神话和柏拉图的教义所透露，这些倾向已经出现；伊壁鸠鲁必然急于排除关于死后会出现什么情况的一切想法。他关于灵魂的物质性和灵魂不能在躯体死后还活着的种

① 菲茨杰拉德（1809—1883），英国诗人。——译者

种论述，都是为了这一目的。

说灵魂是物质的，现代的人听来觉得奇怪而粗野。我们生活在德谟克利特之后的时代，他当时教导世人说，灵魂的本质是意识；而认为意识是物质，无异指黑为白。但是，根据古代的用法，灵魂这个词有不同的含义。灵魂的本质不在于意识，而在于控制身体的形成，在于使身体温暖、行动，并给予指导。如果我们单从这一见解来看待灵魂，说灵魂必定是物质的，就不像是奇谈怪论，甚至像是不言而喻的道理。因为，先存在的意识竟控制身体的形成，使身体温暖、行动，并给予指导，是难以想象的。能创造这种奇迹的精神，决非人类的，简直是神性。那么，卢克莱修称为物质的灵魂，不能认为就是意识，而是意识的根据，这也是身体之有生命的原因。他认为，这是一大群极小、极易飞散的原子，一种以太，存在于一切有生命的种子之内，在生存时被大量吸进，在死亡时呼出。

即使这一理论可以接受，它也不会证明主要藏在卢克莱修心里的那个论点，即不可能有来世。灵魂的原子，像其他原子一样，是不灭的；即使意识依附于一小群原子，或仅仅一个原子（如后来莱布尼茨的理论）的命运，在这些原子从身体逃出，在空间的新地区飞驰之后，意识仍继续存在。的确，由于这次逃出它们可能更为激动，如同蜜蜂可能发现天空或花园比蜂巢更使它们兴奋一样。卢克莱修关于灵魂的可分性，它的四散的身体的中心，以及它在外面会遇到的危险等等论述，都无法消除那使他烦恼的不祥的可能性。

为了使我们相信人一死即灭亡，他不得不依靠一般经验及内在的或然性：只要是变化的，就不是不灭的；有始就有终；精神的成长、健康、心智健全，伴随着整个身体的命运（伴随灵魂原子的命运不可论证）；情感与肉体的生活，也与世间的处境有关；只要换了不同的外貌，或在新的背景中，我们就不是我们自己。我们不记得前生，即使有过，因此，我们即使在来生，也不记得今生，这些想法给人

很深的印象，而且，卢克莱修以他惯用的生动的描述和现实气息加强其说服力。用这种补救的办法，虽然在科学上得不到任何证明，但它仍不失为好的哲学和好诗。它收集了大量经验，并对之作了很高的评价。这位艺术家注视着这个模特儿；他照着生命描绘死亡。

即使这些想法能排除对来世的恐惧，仍然还会有很多人一想到死亡就感到的苦恼。即使我们不再像哈姆雷特那样因为死后会做梦而怕死①，我们仍然像挨宰的猪一样本能地怕死。卢克莱修有许多很好的论点，驳斥对临死的本能的恐惧。他向我们说道，傻瓜，干吗要害怕根本不能伤害你的事，只要你活着，就没有死亡；再说，你死之后，毫无知觉，不可能知道你死了，也不可能为此悔恨，你会跟你出生前一样快乐。要不然，就是像小孩似的怕地下冷，怕土压得你憋气，而感到烦恼？你不会在地下；你的灵魂的原子——它们本身没有意识——会在远处的阳光里跳舞；你根本不会在任何地方；你绝对不存在。按定义，死亡是排除经验的一种状态。你要是怕死，不过是怕一个词。

也许门米厄斯，或其他倔强的读者可能会对这些论点进行反驳：他怕的不是死后的形而上学的状态，而是临终时实实在在的痛苦。临终是很可怕的，如同出生是很可笑的一样；即使去世或出世都没有痛苦，我们仍然会说但丁的弗兰齐斯嘉②对此说的话："我看到那情形就发抖。"卢克莱修，就他来说，不打算说明一切事情应当是什么情况；要是我们出世的情形可鄙，我们去世的情形可怜，那也不是他或他的哲学的过错。如果怕死仅仅是怕临死那一阵，用药物比讲道理处理更有效。有一种，或者说可能有一种法子，让人平安死去，无痛苦地、自愿地、而且合于时宜地死去——如雅典

① 参看莎士比亚《哈姆雷特》第三幕第一场，哈姆雷特那段著名的独白。——译者

② 但丁《神曲》中的一个人物。她和她的情人作为贪色的罪人在地狱受惩罚。——译者

的一些墓碑上所叙述的那些高尚的辞世——尤其是如果我们得到允许(卢克莱修会允许我们)可以选择我们的时间。

但是,我冒昧地认为,从根本上说,怕死完全是另一回事。是爱生命。这里,怕生的伊壁鸠鲁似乎没看到他与之斗争的那股原始的巨大的力量。要是他看到这股力量,他一定会以更激进的方式,采取可以说是包围的行动和从后面攻击的手段,予以迎击。爱生命,不是有理性的或基于生活经验的,是先于前者的、自发的感情。因为那位司生产的女神在大地上布满植物群和动物群。它教每个动物觅食,求偶,保护自己的后代;也抵御或逃避对身体的一切伤害,尤其是逃避面临的生命危险。区别善与恶,区别希望和恐惧,就是根据这种原始冲动。

怕死不过是生命力或自我保存的倾向的别名,因此,没有比列举论点予以反对更徒劳无益的了。论点包含前提,这些前提在一定情况下表达爱生命的某一形态;不可能由此断定,死绝非邪恶,而且毫不可怕。因为最可怕的不是临终的痛苦,也不是这种奇怪的不可能的事:我们都不存在了,还要为不存在受罪。可怕的是,为了生的目前的意志及其种种企图受挫。这种目前的意志,讲道理是排解不开的,但是可以借助它内部产生的矛盾、经验的嘲弄,或禁欲的戒律,使其减弱。那么,推荐禁欲的戒律,揭示经验的嘲弄,暴露意志的自我矛盾,该是缓和对生命的爱的正确手段;只要熄灭了对生命的爱,怕死,就像那火冒出的烟一样,也会消失。

卢克莱修这部诗作第三卷末尾,那一大段反对怕死的论述的力量,当然主要来自它所描绘的生活的疯狂景象。他的哲学反对贪婪、野心、爱和宗教;因为生活最终是痛苦的,可鄙的,便放弃生活中的一切热情,这样,他的哲学向放弃生活跨进一大步。逃离整个生活,是一大解脱。既然天才必定有所追求,卢克莱修便将他的热情倾注于伊壁鸠鲁,因为他带来这一解脱,是人类的救世主。然而

这仅仅是救世的开头，如果把这些原则再推进一步，就会救我们脱离伊壁鸠鲁式的生活，及其保留的希腊和自然主义的东西：科学、友谊、种种有益于身体的快乐。如果也放弃这些，伊壁鸠鲁主义就成为完全禁欲的、彻底的苦行主义的体系，或者说追求死亡。对那些真心寻死的人来说，死不是邪恶，而是至善。既然如此，就没有必要详尽地论证：死不可怕，因为这是虚无；因为，尽管是虚无——或者说正因为是虚无——疲劳的、幻灭的人也可能爱死，如同尽管是虚无——或者说正因为是虚无——每个精力充沛的动物也必然恨死和怕死一样。

再谈一个问题，我就结束这个题目。古代文化是修辞学的，有丰富的思想，那些思想听来似有道理，也符合在大庭广众中演说的要求，但是，如果我们停下来对它们进行批评，马上可以看出它们不可原谅的错误。有条格言说，人不能为了见不到的事物而活着；这条格言就是那些修辞的谬误之一。我们可以反驳说，你出生前发生的事，或你被埋葬之后可能继续发生的事，跟你有什么关系？提出这一挑战的演说家，可能让听众佩服，以牺牲人类的真诚为代价引起一阵笑声。然而，正是这些喝采的人，为他们的祖先感到自豪，关心他们的孩子的未来，而且非常关心获得执行他们的遗愿和遗嘱的法律保证。他们死后可能继续发生的事跟他有很深的关系，并不是因为他们希望从地狱或天堂能看到这些事，而是因为他们空想地关心那些事会是什么情况，尽管他们决不会看到。卢克莱修，由于同情自然，由于热心于人类的启蒙，由于为早已死去的伊菲革涅亚① 感伤，不会被他希望看到的或记忆中看过的激起他热情的事物所感动。他忘记了自己。他看到整个宇宙按它真实的运动和比例展开；他看到人类从迷信的恶梦中，从热情造成的毁灭中

① 希腊神话中迈锡尼王阿伽门农的女儿，为平息女神愤怒，阿伽门农准备用他的女儿献祭，后得救。——译者

解放出来。这一景象，激发了他的热情，刺激了他的想象力，使他的诗昂扬，化为明白无误的真诚。

因此，即使我们像卢克莱修那样把我们个人的命运全部缩小为人世间短暂的部分的一瞥，也不应当认为，我们需要缩小我们在道德上关心的范围。相反，我们越是轻视迷信的恐怖和感伤的希望，我们的想象越是忘我，我们对这个世界，对生前死后会发生的或我们所不知道的事，所感到的那种直接的原始的关心就越强烈。如果我们像卢克莱修和每个哲学诗人那样，漫游一切时代，一切存在，我们会像他那样忘记我们本身，甚至希望忘记，只要我们关心的事物会存在或出现。斯宾诺莎说道，真爱上帝的人，不能希望上帝也爱他。过宇宙的生活的人，不能太关心自己的生活。宇宙的生活毕竟只是我们的生活的地点和延伸。曾经生产过生命的原子，也可以再生产。虽然过后原子会给以生命的身体是新的，其经历也有所不同，按卢克莱修的说法，那身体不会是全新的物种；也许不像我们的身体，那也不过跟我们之间各不相像，或我们每个人在一生中不同阶段各不相像一样。

那么，按卢克莱修的说法，存在于自然的元素中的自然的灵魂，的确是不灭的。只有由这些元素偶然组成的东西，人类的个体，是短暂的；因此，如果一个人能关心别人的遭遇，关心他年轻时的遭遇，或老年的不幸，那么，根据这一想象的原则，他完全有理由关心世界上永远不断发生的事物。他个人生活的限度和不公正会崩溃；自私的幻想会消散；然而他可能会对自己说，我有想象力，凡真实的东西，我都不会感到格格不入。

自然这个词，有很多含义；但是，如果我们保留语源学认可的、而且也是最富哲学意味的一个含义，那么，自然的含义应该是：诞生或创始的原则，宇宙的母亲，揭示现象的伟大原因或原因体系。如果按这一含义理解自然这个词，可以说，卢克莱修比别人更称得

上是描写自然的诗人。因为是古人，他当然不特别是描写风景的诗人。他的描写更为深刻；他是描写风景之源的诗人，描写物质的诗人。描写风景的诗人可能会选用适当的词暗示光、运动，以及自然在我们心中唤起的形态；可是，他在作这种尝试时会碰上难以克服的困难，这是莱辛[1]早已指出并警告过诗人的：我指的是，语言不适于描写空间的、物质的东西；它适于描写像语言本身那样无形体的变动的东西——行动、感情和思想。

因此，值得注意的是，对那些为纯感觉所迷惑，并试图写这种诗的诗人，我们不称之为印象主义者，而称之为象征主义者；因为他们在尝试描写绝对感觉时，倒不如说是在描写感觉所在的联想的领域，或是在描写在他们幻想中围着感觉飞驰、跳跃的激情和不成熟的思想。他们成为——也许违反他们的意愿——心理学的诗人，敲响思想的和谐钟声的人，倾听意识的偶然的寓意的人。因此，我们称他们象征主义者，这个词也许夹杂了一点轻蔑，好像他们是那种空虚、过于微妙，或空而愚的象征主义者。因为，他们放纵地玩弄景物，把景物作为他们的思想的象征，而不是明智地改一改他们的思想，把思想作为景物的象征。

一个诗人可能成为另一种意义的象征主义者——如果他拆散自然，即风景向心灵暗示的物体，回到风景的元素，不是为了把这些感觉缓慢地联系在一起，而是为了在幻想中用这些感觉造成一个不同的自然，一个比感觉向理性显示的世界更好的世界。为了这一目的所选择、强调、重新组合的风景的因素，就成为用它们暗示的这个理想世界的象征，成为在那个天堂可能过上的理想生活的象征。雪莱是这一意义的象征主义的描写风景的诗人。如弗朗西斯·汤普森[2]所说，对于雪莱，自然是玩具店；他的幻想将自然

① 莱辛(1729—1781)，德国文艺理论家，剧作家。——译者

② 弗朗西斯·汤普森(1859—1907)，英国诗人。——译者

的材料拿来织成游丝一般的世界，一个明亮的、像空气一样的住处，供新生的不负责任的精灵居住；雪莱是歌唱风景的音乐家；他探寻对风景的未实现的暗示；把他所见到的景物改变为他乐于见到的景物。是精神，是他放纵不羁而又精微的想象力在指引他作这种理想化的描写，他有时认为，大地上较粗糙的风景，也同样是由某种半精神的压力、某种不安宁的梦想的力量造成的。在这一意义上，他似乎认为大地的风景是大地的精神的象征，如同他的诗里那星光下的水晶般的风景，及其沉思的花儿，是用以表达他自己的热烈精神的象征，是他热情所寄的意象。

在华兹华斯的诗里，可以看到另一类描写风景的诗，他也许配得到描写自然的诗人的称号。在他看来，风景是一种影响力。他描写的是景象给他的道德的灵感，语言之类的描绘手段是无能为力的。他完全不是从每一风景在某一方面短暂地表现的自然的真实过程中汲取这一道德的灵感。这应该是卢克莱修的方法；他本来会在想象上从风景过渡到风景之源；他本来会揭示物质的诗，而不是精神的诗。华兹华斯则相反，他详细地描写偶然发生的人类的情况。他决不是描写创始、发展和气象万千的自然力的诗人。只有一部分宇宙的过程吸引他的兴趣，或触及他的灵魂——风景的影响不断加强或遏制人类的目的。这些影响极真实；因为，正如食物或酒能使动物的心跳动或使心跳加快一样，广阔的宁静的天空、高山、幽谷、孤寂的河流，也能开阔人的心胸，消除束缚人的日常生活的摆脱不开的杂念，即使他不像华兹华斯那样爱沉思，那样讲道德，也会使他暂时对万物友好，也对自己友好。

然而，这些影响是模糊的，多半是短暂的。要是华兹华斯没有找到把风景和道德感情联结起来的另外的纽带，他几乎不可能那么清楚地经常感到这些影响。这样的纽带是存在的。风景是人生的场景。每一地点，每一季节，都跟在那种环境中的人注定过的那

种生活有联系。就华兹华斯那个时代和他的国家来说，风景很少没有人物，至少有可见的人迹引导这位诗人，并为他的道德上的沉思定调。华兹华斯爱乡村生活不下于爱风景；乡村生活配每一幅画都合适；虽然华兹华斯的想象中没有出现过如卢克莱修所想象的事物的运动，但社会革命——如法国大革命——倒常常出现在他的思想中。就他是写人生的诗人而论，他的确是描写自然的诗人，然而，就他是描写风景的诗人而论，他基本上仍然是描写人生的，或仅仅是描写他个人经验的诗人。当他谈到自然时，他总是加以道德化，而且受制于感情的误置；但他谈到人，或他自己，他就展示一部分自然，那真正的人心，并研究它的真相。

既然是描写宇宙自然的诗人，卢克莱修要研究一切事物的真相。即使是道德生活，因为他观察到它的自然的背景，也理解得更深，咏唱得更好，尽管他对道德生活的感受要比华兹华斯狭窄、冷淡得多。对理想主义作了错误的描述，是理想主义者的一个错误，因为他们不是把它看作世界的一部分。理想主义是世界的一部分，一个小的从属的部分。即使在人的生活中也是一个小的从属的部分。如果把理想主义当作道德力量，当作理想化的能力，当作生活在一幅尽善尽美的熟悉的图像面前的一种习惯，上述事实跟这种理想主义并不抵触。但是，如果把理想主义当作世界上主要的普遍的力量，那就毁了理想主义。卢克莱修是在人生和人的理想主义的自然背景下考察人生和人的理想主义的，正是因为这个缘故，他对两者的看法比华兹华斯的更清醒，更成熟，尽管华兹华斯的看法要优美得多。对这位拉丁诗人来说，自然是实实在在的自然。他既爱她，又怕她，因为她理应为众生爱，为众生怕。无论是一阵风，一股急流，一只小羊咩咩叫，爱的魔力，达到目的的天才，还是战争，或瘟疫，卢克莱修都察看一切事物的原因，察看它的整个历程。富有创造力的一口气，关于变化的一条铁的规律，贯穿

于整体，使万物核心的元素和最终的结局相同。这里有宏大、永恒的自然的特性，这里有物质生活的真实回声。

关于自然和命运的任何一幅包罗万象的画，只要可信，一定能唤起激情，而且，一定能给思考的活跃的头脑以写诗的灵感——因为，作诗除了激情，安排并渲染引起激情的对象，又是什么呢？卢克莱修的崇高的诗，虽然详细地阐述了毫无诗意的种种哲学，仍证明这一问题不容置疑。卢克莱修远未耗尽一个诗人可能从唯物主义汲取的灵感。即使在对唯物主义有微弱影响的伊壁鸠鲁的哲学中，也有两种卢克莱修未采纳的、天生富有诗意的调子，即虔诚的调子和友谊的调子。认为伊壁鸠鲁派是无神论者，这是常有的情况，在一种意义上也是合理的，因为他们否认天佑，否认上帝在世上的任何统治。然而他们承认诸神的存在，诸神住在形成各种世界的天上漩涡之间那些宁静的空间里。他们赋予诸神以人的形象和伊壁鸠鲁所渴望的宁静生活。伊壁鸠鲁本人的这一信念非常真诚，也深受其影响，因此他常去庙宇，过神的节日，而且常常在神像前沉思，祈祷几个小时。

在这一方面，如在很多别的方面一样，伊壁鸠鲁实行古希腊文化中理性的和革新的实质，直到它的合乎逻辑的终结。在希腊信仰中，如同在其他信仰中一样，有一般迷信的背景。自始至终都可以发现残存的或复活的图腾崇拜、禁忌、魔法、以物易物仪式，以及具体化的修辞学；如果考虑一下希腊信仰中有特色的倾向，以及使之成为独特的希腊风格的东西，我们发现，那就是空前的理想化、公正无私和唯美主义。对希腊人来说，只要他是希腊人，宗教是一种想长得跟神一样的渴望，为此，他们求助于跟神作伴，传诵神的故事，感受做神的殊荣，而且经常把神的极似人形的优美的雕像放在眼前。在典型的希腊人的心中，对不朽的神明的这种同情的兴趣代替了人类灵魂不死的任何生动的希望；它也许使这样

的希望显得多余又不合适。人终有一死，而神明不死，前者又是后者的补充。想想看，假如一个诗人给荷马的自由和朴实加上后代更为尊敬的理想主义，不死的神明过着人的生活，但没有人生的痛苦、死亡，及其局限性，永远年轻，坦率，又不相同，那么，难道他不能从关于神的这一概念中发现取之不尽的诗吗！

我们可以在柏拉图的著作中找到这种诗的暗示，在图画中看到表现人类生活理想的暗示的那些神话故事。这些暗示是一般的、无力的，柏拉图有时称之为思想，不加阐述；有时他用神，或者用详细的想象的结构，如他的《理想国》那样的结构，体现这些暗示。本该有一位比柏拉图更坦白但不那么反动的诗人，或者说柏拉图不会成为他那样的诗人，将这种柏拉图的习性推进一步，因为他的葡萄酒放了多年已变成醋了。但是，当时整个世界在变酸。想象力或者减退，或者由希腊人转入希伯来人的渠道。然而，现代诗人歌颂古代神明的赞美诗，我们的文学中发出的古典神话的压制不住的回声，都说明，即使是以后的古人，用他们即将消亡的迷信写出不朽的诗篇是多么容易，只要他们愿意写。对伊壁鸠鲁的种种否定，并不排斥对于宗教的这种理想的利用；恰恰相反，它们排斥一切其他方面的利用——商业上的，假科学上的，以及自私的——为了单留下宗教的道德上解释的一面，供诗人随时取用，只要有能抓住并描写它的那份纯洁和才力的任何诗人。理性化的异教精神本该有自己的但丁，这个但丁也不会是维吉尔和阿奎那的弟子，而是荷马和柏拉图的弟子。卢克莱修太实际，讲实证，又执着，不适于干这种微妙的工作。他是罗马人。道德的神话和对理想的虔诚，没有成为他的诗的组成部分，虽然他的哲学有容纳它们的余地。

我们可以在另一个伊壁鸠鲁派、诗人贺拉斯的调子里看到另一个被忽视的主题——友谊可能提供的东西。古代一切国家都极

为尊重友谊；伊壁鸠鲁哲学，由于排斥了很多感情的传统形式，只能加强对友谊的强调。它教导人们说，他们是宇宙中的偶然事件，是同乘一条船的同志，同生共死，同舟共济。卢克莱修在我提到过的一段诗中①，的确谈到支持他工作的那美好友谊的希望；他在别处②重述了这位伊壁鸠鲁派描写在小溪旁的绿草地上一起野餐的田园诗；但是，他只给我们"一起"一词，表明那准是这种田园乐趣的主要成份。

一般来说，比卢克莱修轻灵得多的贺拉斯，在这种地方不会像那样一笔带过。这不仅是因为他老谈友谊，而且还因为他的整个思想、性情都透露出友好和预料的同意。在他那很有魅力而巧妙的诗中，有一种与几个亲朋好友共尝人事的酸甜苦辣时所感到的亲密的快乐。说得简短、讽刺一点，就是装出相互了解的样子，而装出互相了解的样子，就是相信友谊。另一方面，在卢克莱修的诗中，热诚比同情更强烈，嘲弄比幽默更有力。如果要求他有时放松一点，让我们稍稍看一看无忧虑无恐惧的种种生活乐趣可能是什么样子，这对他那不妥协的热情来说，也许太过份了。然而，即使要他别总是严肃不苟，办不到，他本来至少可以注意到友谊的忧郁——因为，只要头脑生来是孤立的，身体是必死的，友谊就充满了忧郁。我们又在贺拉斯的诗里发现了这一点，他有一两次让"令人痛苦的事"甚至从这朵花的心里冒了出来，这时他感到一种饱足之后的模糊的需要，倔强地渴望那办不到的事。③既然伊壁鸠鲁派不能像他们的老师那样学习做圣人，真不幸！

伊壁鸠鲁的衰落的唯物主义对一个诗人的影响，可能到此为止；但是，我们时代的唯物主义者可以找到很多其他诗的主题，织

① 参看第448页。

② 卢克莱修，第2卷，第29—33行。〔参见《西方世界名著》，第12卷，第15页。——编者〕

③ 参看贺拉斯：《颂诗》，第4卷，第1行。

进他的体系。我们可以给卢克莱修画的原始文明的素描加上人类的全部历史。对始终一致的、严格的唯物主义来说，具有一切艺术美的一切关于个人和民族的戏，也跟花或动物的身体一样自然，有趣。从科学上看来，世上道德的壮观表演极适于加强和提高伊壁鸠鲁有感于万物不断变化和庸俗热情的幻想所悟出的节制哲学。卢克莱修也研究迷信，只是作为敌人来研究；而自然主义者不应与任何事物为敌。他的敌意，使他看不见他研究对象的一半，即较美的一半，也使我们不相信他对所了解的较卑劣那一半的解释。从迷信的整体来看，而且从它周围还有人类想象的一切其他产物来看，迷信不仅纳入悲剧和喜剧的重大题材，而且加强了唯物主义的思想方法，证明了它可以扩大到存在的最复杂最易动感情的领域。同时，一种不偏不倚地推及道德事实的自然主义，使人明了容忍、怀疑主义和独立的教训，如果这一教训与伊壁鸠鲁的原则不矛盾，就可以大为扩大并改变伊壁鸠鲁派的看法。历史本来也可以向这位伊壁鸠鲁派诗人展示自然的新的一面和更为多样的愚蠢行为的景象。这本来可以丰富他的想象力，证实他的格言。

因为卢克莱修将感情与原子和虚空，与否认宗教和节制行为联系起来，这种感情必然包涵于生命之中。无论如何感情总是存在，但不必与这位诗人试图用以阐明感情的学说联系起来。感情会继续存在，不管我们以什么机构代替他所相信的机构——即是说，只要我们是严肃的，不是试图逃避事实，不愿说明事实。如果体现于一种哲学的思想表明了对事实的全面观察，表明了能面对事实的成熟的看法，采纳任何取代的新思想，必须获得同样的价值，道德上毫无改变，除了语言，或动听的声音以外。

当然，关于世界的理论必然有一种是正确的，其余是错误的，至少任何理论的分类都适用于现实；但是，像错误的理论一样，正确的理论存在于想象中，诗人所把握的理论的真实是符合生活的

真实。如果没有原子，至少有自然的习性，或演进的法则，或进步的辩证法，或天命，或突然闯入的偶然性；我们必须屈从于这些同样是外部的、没有根据的力量，如同卢克莱修屈从于他的原子一样。承认外部的东西，承认生产我们的东西，或我们周围的东西，始终很重要，而且是必然的；唯物主义和其他体系在这一方面的区别是，唯物主义更周密地研究细节和我们依存的方法。

同样，即使卢克莱修错了，灵魂是不死的，灵魂仍然不断改变它的兴趣和它的附体。即使我们的灵魂不死，我们的生命也必死。如果我们将来要面对多次死亡，如同要面对一次死亡一样，我们同样需要使卢克莱修安于死亡的那种看法。爱默生对过去和现在的我们逐渐消失，作了这样的描述：

这种消失确是临近死亡；
高贵的人即将安息，
他必将缓慢地躺下，
他的世界便辞去一个个星星。

卢克莱修的那句格言——任何事物无不借助另一事物之死而生，仍然在驳斥我们那蠢动的灵魂不死论。而且，他能接受和享受我们存在的条件所提供的东西，他这种艺术永远适用。描写信心的诗人但丁将要告诉我们，我们必须在那给我们有限的一份的意志中寻求安宁。描写浪漫主义经验的诗人歌德将要告诉我们，我们必须放弃，不断放弃。智慧就是这样用许多关于宇宙的比喻表现同一个道德的真理。哲学家们的学说，如果是刻板而武断的——仅仅是对未知事物的猜测——看法就不一致；不过，如果是叙述的或象征的，是诗人凭经验冥思苦想得来的思想，看法就会一致，或相辅相成。那么，一切哲学都同样是面对并记录同样的万象的变异、同样的善恶的盛衰的方法，因为只要人还是人，世世代代都会出现这些情况。

（石永礼 译）

歌德的《浮士德》

在探讨第三位哲学诗人时，思想上不免有点顾虑。卢克莱修无疑是哲学诗人；他的诗全部致力于阐述和辩护他的哲学体系。但丁的情况也几乎同样明白。《神曲》是道德的、个人的寓言；而且，不但有许多篇章是显而易见的哲学的，而且全诗受到最明确的宗教体系和道德准则的启发和控制。但丁显然也是哲学诗人。但是，歌德是哲学家吗？《浮士德》是哲学诗吗？

如果我们认为是，那就必须给这两个术语一定的自由才有根据。歌德是最聪明的人；也许太聪明了，不致成为术语意义上的哲学家，或不致用头脑编制的术语学套住这个狂放的世界。他的确终生信奉斯宾诺莎，也的确可以毫不犹豫地称他为哲学上的自然主义者和泛神论者。但是，他信奉斯宾诺莎的总的看法，并不排斥在他自己的观点上，甚至在最根本问题的观点上的极大的灵活性和自由。因此歌德不允许对斯宾诺莎所维护的自然作机械的解释。而且，他至少将斯宾诺莎所不允许的某些个人灵魂不死赋予像他自己那样的有特权的灵魂。再说，他对他那个时代的德国对自然和历史潮流的戏剧性的解释很同情。不过，这种超验的理想主义，由于用这个世界表达一种精神努力，完全颠倒了斯宾诺莎那很深的信念，即一切道德力量存在于某些生物，这些生物本身在一个绝对无限和无目的的世界中闪烁。简言之，歌德不是有一定体系的哲学家。他对事物的运动，对伟大人物和伟大思想的重要意义的感受，的确是哲学的，虽然与其说是科学的，不如说是浪漫主义的。他对人生的看法既新颖又庞杂。这些思想反映了他那个时代的精

神和学识。它们并不表达一种坚定的个人的看法，即基本的、统一的、而且可以传给后世和其他人的看法。哲学家在这方面毕竟优于文学家，因为他们的智力更有生机，更易于繁殖。他们散布较少的影响，但播下更多的种子。

如果我们从歌德转向《浮士德》——而且仅仅因为他是《浮士德》的作者我们才研究他——这种情况仍然模糊不清。像年轻的歌德最初写这部剧时一样，剧中第一行就出现哲学字样——啊，我曾(钻研)哲学；不过，哲学仅仅是作为人的经验，一种热情或幻想，大量形象或一种雄心勃勃的手法，出现在那里，以及全诗中。后来，歌德为时尚的和席勒的符咒所迷，的确在他原来写的几场前后增加了其他几场，如天上序幕，或神化浮士德，其中表明一种人生哲学；即：奋斗不息的人往往误入歧途，但他会在歧途中得救。由于这一思想，保留了所有讽刺的靡菲斯特① 的智慧，全诗充满这种智慧，第二部也不少于第一部。坦率地说，它是装饰这个传说的一种道德，因为这个传说不是它的根源，甚至也没有清楚地说明它表现的精神。《浮士德》基本上是那种浪漫主义的诗，是为了抒发想象丰富的生动的天才，为了触动心灵，为了用狂欢的形象迷惑神智，为了使人愉快，引起激动，也为了感化而写的；如果一定要谈到哲学，诗中还有许多明白的格言，许多半露半掩的真知灼见，在哲学价值上超过作者所附加的那种过时的、官方的道德，而他本人也告戒我们不要对这种道德太认真。

那么，按一种公开的或审慎的说法，《浮士德》决不是哲学诗；不过它像卢克莱修和但丁的诗一样真诚地对生存的道德问题提供一种解决办法。我们听到的哲理是美好的，但没有听到的哲理可能更美好；因为这是无意中接受的，这是自己的体验而不是受教于

① 本文提及《浮士德》中的人物、场景等名称，基本上采用中译本《浮士德》（郭沫若译，人民文学出版社版）的译名。——译者

人，可能更纯，更深刻。这不仅仅是说可以适用于每个艺术作品和每个自然物体的那些话：它可以作为揭露整个宇宙的一系列推论的出发点，像有裂缝的墙上的花一样。这毋宁是说，当一种明确的然而是潜在的理想控制着一个人的一生，那竭力追求这一理想的活力，比选用最恰当的词能更充分地表达这一理想。

《浮士德》是融合并重叠在一起的两种巨浪顶上的泡沫——一种巨浪是从北方的传统和天才的深处涌起的浪漫主义，另一种巨浪是从希腊涌向意大利的新异教。这些巨浪不是批评家加于《浮士德》的哲学，而是在剧中汹涌的热情。这个剧是写哲学历险，背叛传统，飞向自然，飞向温情，飞向美，然后带着一种看法又回到传统，认为如果自然、温情和美在那里都找不到，就根本找不到了。歌德决不像但丁那样描写他的英雄人物追求的目的；他满足于描写追求。他像莱辛一样，在他那著名的寓言中表示他宁可要追求理想，而不要理想本身；这也许和莱辛的情况一样，因为实现理想的希望，以及对实现理想的兴趣，开始抛弃他。

这一情况也可能跟但丁的有点相似，如果但丁从爱到爱，从异邦情人到异邦情人，虽然从未遇上过贝娅特丽齐[1]的那双眼睛，却始终渴望着那双眼睛，而不是一认出贝娅特丽齐，就一见钟情，于是出现了一个现成的、秩序井然的永恒世界的幻象。那么，《神曲》就仅仅是人曲，仍可能暗示和要求《神曲》所描写的顶点；我们的人曲即使不描写这一顶点，也会供给达到顶点的材料和动力，因此，如果终于描写了那一顶点，我们会对这顶点有更深的感受，更恰当的理解。但丁给我们一个哲学的终点，我们不得不回忆、追溯旅途；歌德给我们一次哲学的旅行，我们不得不猜测旅行的终点。

---

① 贝娅特丽齐是但丁爱慕的姑娘，也是《神曲》中的一个人物。——译者

歌德是浪漫主义诗人；是用诗写作的小说家。在涉及个人的经验时，他是经验的哲学家；在行为、记忆或独白轮流把生活呈现于我们每人眼前时，他是人生的哲学家。浪漫主义的热情在于认为你所知道的世界是一个独立的、古老的世界，好像它是引起你个人热情的材料。野蛮人和动物因为根本不会知道自然和历史，不可能浪漫主义地对待感情，对待他自己。他有一点痴呆，认为一切事物都是本来的样子，对此深信不疑。那么，浪漫主义者应当是开化的人，因此，他的原始性和自我中心可能有某种矛盾的和意识的东西；因此，他的生活包含了丰富的经验，他的思考可能玩弄各种各样的思想感情。同时，在他的气质的最深处，他是一个野蛮人，一个孩子，一个超验论者，因此，在他看来他的生活似乎是绝对新的，自我决定的，未预见到的，也是不可预见的。他相信，随着每次情绪的大起大落，或改变目的，他就创造出一个新天地，这是他的灵感的一部分。他无视，或试图无视一切生活条件，也许一直到他在生活中亲自发现这些条件为止。他像浮士德一样轻视科学，想试验魔法，因为魔法可以使人的意志主宰他似乎在其中生活的宇宙。他否认一切权威，只有内心的坚定信念能神秘地对他施加影响。他总是诚实而勇敢；他总是有所不同，只要他成长到感到过去不合适，或忘记了，他就摆脱过去。他往往任性、鲁莽，他为自己辩护的根据是：一切经验都令人感兴趣，一切经验的源泉永不枯竭，而且是纯净的，他的灵魂的未来是无限的。浪漫主义的英雄人物必定兼有开化的人和野蛮人的特点；他应当继承一切文明，然而，他也应当傲慢地自我中心地对待生活，仿佛生活是绝对个人的试验。

约翰·浮士德博士是这一奇特结合的突出例证，这是歌德在童年时代通过木偶戏和故事书就已熟悉的一个半历史半传说的人物。浮士德博士是冒险一词的传奇的，也是一般意义上的冒险家，

有几分像巴拉赛尔苏斯①，或乔尔丹诺·布鲁诺②，他感到自然的神秘，蔑视权威，相信魔法，靠欺骗为生，躲避警察。他那亵渎神明的夸口、流氓行为以及他的魔法，即使在他在世时，也使他成为可耻的然而令人感兴趣的人物。因为他的名字出现在不少传奇故事中，他可以说还没有死。众所周知，他把灵魂卖给魔鬼，以换取在人世间过上24年纵情享乐的生活。

这个传说的主旨，原是为了提供一个可怕的教训，警告全体基督教徒避开科学的、享乐的和野心的圈套、陷井。浮士德博士为此被打入地狱，受烈火之苦。人们发现他的尸体脸朝下趴着，无法把它翻过来。不过，我们可以猜测，人们甚至一开始就能看出浮士德博士是个比较勇敢的兄弟，是个有几分值得羡慕的堕落者，因为他敢于享受今生的美好生活，不屑于享受含糊地答应我们的来生的阴郁的快乐。文艺复兴所看重的一切，在这里描写为靠魔鬼的赠与；而用这种写法让人觉得更可厌的该是宗教，还是世俗生活，普通人有理由表示怀疑。毫无疑问，写第一本故事书的路德教派的作者们认为，而且有理由认为，诱惑浮士德的那些美好生活是非新教的、异教的和天主教的；然而，他们对这些美好生活也无法完全不羡慕，甚至也很想享受一下，尤其是在古老教会复苏的最初那一阵热情尚未冷却的时候。

仅仅几年后，马洛③为这位英雄人物的平反开了个头。他的浮士德仍然该下地狱，但是，他已被改变为亚里士多德也会同意作为悲剧英雄的那种人物，基本上是人性的，高贵的，但由于一些可

---

① 巴拉赛尔苏斯(1493—1541)，瑞士医学家，化学家。——译者

② 乔尔丹诺·布鲁诺(1548—1600)，意大利哲学家，为维护太阳中心说被宗教法庭烧死。——译者

③ 马洛(1564—1593)，英国剧作家，诗人。他的《浮士德博士的悲剧》写于1588—1589年。上文提到的"故事书"可能指158"年出版的《約翰·浮士德博士的生平》。——译者

以原谅的邪恶或过失而误入歧途。马洛的观众会在浮士德博士身上看到一个像他们一样的人，一个基督徒，由于野心和爱享乐而有点出格。他决不是根本不信教的人，决不是魔鬼的天生的伙伴，决不是没良心的异教徒，像文艺复兴时期的典型的恶棍那样。恰恰相反，他已成为一个善良的新教徒，而且谨守教义中表达了他的自发感情的那部分教义；常常无意中听到守护天使对他的耳朵悄悄讲的话；即使魔鬼终于占了上风，那也是因为不顾博士的不断的忏悔和犹豫。这个出色的浮士德由于偶然或天命下了地狱；他受到魔鬼的威胁，在他真心忏悔的时候，不准他忏悔。因此，加强了结局的恐怖；我们看到一个本质上好的人，他因为一时糊涂出卖了灵魂，违背自己的意愿陷于绝望和毁灭。另一个圆满的解决办法几乎近在眼前；不过，仅仅因为这种传奇剧根深蒂固的留恋阴森可怕的趣味，让他尖叫着进了地狱。

使马洛的结局更为激烈、更无哲学性的是这一事实，即：在不受传统观念约束的任何人看来，守护天使在对话中所讲的道理似乎反而更糟。他所能说的，不过是陈腐的规劝，肤浅的警告：

啊，浮士德，扔掉那本该死的书，
别看它，以免引诱你的灵魂，
上帝对你大发雷霆。
读呀，读圣经；那是亵渎……
可爱的浮士德，想想天堂，以及天堂的情景。

对此魔鬼答道：

不，浮士德，想想荣誉和财富。

又在另一处说道：

学下去，浮士德，钻研著名的法术，
其中有自然的一切财宝，
愿地上的你成为天上的朱庇特，

主宰和控制这一切元素。

毫无疑问，这里的魔鬼代表浮士德的自然的理想，或文艺复兴的任何产物的理想；他对怀着模糊的然而健康的野心的年轻人有吸引力，因为他要拿世界做试验。换句话说，这个魔鬼代表真实的善，难怪诚实的浮士德无法拒绝他的建议。我们因为他爱生活，相信自然，追求美的热情而喜欢他。他为我们大家说了话，他叫道：

难道就是这张脸派出了上千艘船

烧毁伊里亚姆① 的没顶的塔楼？

甚至他的不敬的玩笑，因为针对教皇，也使反教士的观众更喜欢他；他对法律、医学或神学这种复杂难解的职业的高傲诗意的嘲讽也使廷臣和骑士喜欢。简言之，马洛的浮士德是文艺复兴所珍视的一切——权力、奇特的知识、进取心、财富和美——的殉道者。

如果将浮士德和加尔德隆② 的《神奇的魔法师》(*The Wonder-working Magician*)稍作比较（在其他方面已多次作过比较），就可以看出，马洛和歌德致力于颠倒基督教的人生哲学有多么彻底。这个写得较早的英雄人物，安蒂奥克的圣西普里安，在他是个学者、把灵魂出卖给魔鬼、施魔法、拥抱美丽的鬼魂、最终得救等方面，跟浮士德相似。相似处到此为止。西普里安决不厌恶一切理论，尤其是神学，他是急切地寻求上帝的异教哲学家，并按照自己的方式满怀信心地走向基督教正教。在关于上帝、上帝的权力、智慧、仁慈等的统一问题上，他以烦琐的论点驳倒了魔鬼。他堕入情网，仅仅希望满足他的热情而出卖了灵魂。他主要为了这一理由而钻研魔法；但魔法不能控制他所爱的这位信基督教的小姐的自由意志（一位现代的西班牙味十足的小姐，虽然她应该装饰古老的安蒂奥克）。魔鬼只能给他一个化为她的形象的假幽灵，当西

① 伊里亚姆(Ilium)，特洛伊的拉丁文名字。——译者

② 加尔德隆(1600—1681)，西班牙剧作家，诗人。——译者

普里安走到她跟前，揭开她的面纱时，发现面纱下是一个可怕的骷髅；因为上帝行的奇迹能胜过任何魔法师的奇迹，能战胜魔鬼使的魔法。西普里安看到这一怪事惊呆了，于是成为基督徒。他半裸着身子，欣喜若狂，大叫着坚持为唯一的真正上帝的权力、智慧和仁慈作证，别人还以为他是疯子；因为当时德奇乌斯① 正在进行宗教迫害，他很快成为殉道者。他的妻子也因为同样的原因被处死，她那大义凛然的态度和那番话使他受到鼓舞。他们的世俗的热情死了，但他们的灵魂在死亡和永生中结合。

我们在这部剧中看到：魔法为奇迹所破，怀疑屈从于信念，纯洁抗拒了诱惑，热情转变为虔诚，世上的一切光荣在幻灭和禁欲主义面前崩溃。这位诗人告诉我们，这些光荣不过是尘埃、灰烬、烟雾和空气。

跟歌德的《浮士德》对比，最为完满。两位诗人都任意更改年代，然而他们的戏剧的精神却极符合于各自的剧情应该发生的时代。加尔德隆歌颂从异教到基督教的转变。这一转变在其中达到顶点——天主教正教——的哲学仍统治着诗人的头脑，这种统治并不是例行公事的统治，而是为了激发他的想象，使他的人物崇高，使他的诗令人心醉神迷。歌德的《浮士德》则相反，它歌颂从基督教回归异教。它展示那解放灵魂、挣断传统信念和传统道德的束缚的文艺复兴的精神。这一精神，在历史的浮士德那个时代光辉地显现之后，似乎在 17 世纪的大世界里受到压抑。人的品德和法律再次肯定了它们原来对基督教的忠诚，文艺复兴仅抽象地存在于学问或美术之中，仍不断给以一定的古典的或伪古典的优美。不过，在歌德的时代，在人们灵魂中发生了第二次文艺复兴。对原始的冒险生活的爱，在很多人的心中已酝酿成熟。在浪漫主义运动和法国大革命中，这种对生活的爱，自行从窒息它两百年的

① 德奇乌斯(201—251)，罗马皇帝。——译者

政治妥协和传统观念中解放出来。歌德的英雄人物体现了第二次文艺复兴，浪漫主义的解放思想，他不情愿当基督教传统的学生为时过久。他急需空气，急需自然，急需一切经验。西普里安则相反，不情愿当异教的学生，他渴求真理，渴求孤独，渴求天堂。

这个传奇故事就是这样，它竟使年轻的歌德入迷，并在他的幻想中扎了根，真是人类一大幸事。围绕这个传奇故事积累了整整60年的经验和真知灼见：《浮士德》成为歌德的诗的自传和哲学的遗言。他用丰富他自己生活的各种爱好塞满这个剧，从浪漫主义的或古典主义的两大手法，到地质学上岩石水成论和岩石火成论之间的争论，到他对拜伦父亲般的赞美。然而，尽管他任意处理这个传说，而且赋予它个人的倾向，他并没有放过它的任何历史联系。他在法兰克福和斯特拉斯堡度过的生活使他的幻想熟悉中世纪的情景。赫尔德[1]已把对艺术和习俗中一切有民族特色的东西的富有想象力的崇拜传给他；哥特式的建筑已迷住了他；已懂得在莎士比亚作品的他细节中，在大量浮光掠影的描写中，在悲欢交集的栩栩如生的情景中，在一种低下的现实主义的外部描写中，在抒情的和形而上学的吐露热情中，探索暗示的无穷力量。曾经激发马洛写出不朽诗篇，后来又激发他写出《海伦》的对古典美的审美感，仍处于休眠状态；他倒感染上当时流行的人道主义狂热，热中于保卫和理想化法律和社会的受害者，尤其是为了逃避耻辱杀死自己的新生婴儿的那个穷姑娘。为自私的勾引者和伪善的群众所害的这个姑娘将给浮士德的故事添上令人满意的女性的动人哀怜的情调：甘泪卿将取代为人艳羡的海伦，至少是暂时。

甘泪卿将成为不同寻常的女性，具有歌德在他自己的甘泪卿们、卡琴们、弗雷德里克们当中寻找的，或人们以为他在寻找的一切品质：天真，甜美，聪明，火热和坚强；因为年轻的歌德，虽然很有

① 赫尔德(1744—1803)，德国文艺理论家。——译者

学问，决不仅仅是死啃书本的学生。他不仅有获得成功的充分的能力，还有真正诗人的感情爆发，忘形的狂喜和突然的忧郁。他是真正的爱好者，一个任性的爱好者。他能以浮士德那样的冒险精神，敬畏地钻研魔法；他能在顶楼上焚烧献给升起的太阳的祭品；他能沉浸于基督教的神秘主义；有时能从深沉的无意识状态中源源不断地涌出话语、幻像、眼泪。如果说曾经有过天才，他就是一个。他的天才生气勃勃地倾注于创作《浮士德》——几个最相似的主题，几个最美最神奇的传奇。

在创作甘泪卿这段故事之前，我们在歌德这部诗的最初版本中看到埋头钻研的浮士德，像马洛剧本中的一样，在独白中数说种种学问无用。这些学问根本没有掌握真正的真理；都是说假话。它们甚至没有使浮士德出名或发财。也许魔法更有用。空中尽是精灵；如果将它们召来帮忙，可能将自然的秘密解开。我们可能获得真正的学问，从而获得控制物质世界的梦想不到的力量。因为，按照歌德的看法，自然的确有秘密。自然不会全部供最后检查；自然决不仅仅是由细微的部分和不变的规律组成的机构。我们最后看到的自然，跟最初看到的一样，必须对此作出解释；必须从全部自然现象发现她的灵魂。因此，只有诗的，修辞学的艺术，像魔法一样，有可能揭开她的秘密，使我们看到真理。

这样召唤精灵，像歌德的浮士德所作的那样，不存在出卖灵魂，或拿灵魂冒险的问题。这个浮士德，不同于马洛的，没有信念，也无所畏惧。从教会的观点来看，他不信神，已经该下地狱了，但是，既然不信神，他就在别的方面寻求得救。像文艺复兴时期更勇敢的人一样，他希望在无限的、宁静的、不吹毛求疵的大自然中逃避基督教教义和教规的拘囚，他的魔法是将要把他引入他的新教即自然的宗教的圣礼。他也在另一意义上，即在具有歌德时代的特色而不是浮士德时代的特色的意义上，转向自然。他渴望雄伟的孤

独。他认为月光、岩洞、高山、急驰的云会成为他最好的药，他最好的顾问。卢梭、拜伦、雪莱的灵魂预先体现于浮士德这一形象，一切浪漫主义叛逆的典型；与其中的巴拉赛尔苏斯，乔尔丹诺·布鲁诺的灵魂共存。他认为，只要魔法揭露了宇宙规律的秘密，帮他利用这些秘密，自然的粗野方面就能使他的心软化，重新振作起来。

浮士德怀着这些希望，打开他的魔法书，翻到大宇宙的符箓：它显现世界的机构，一切力量和事件相辅相成，形成一根无限的链条。这景象使他入迷；他似乎获得他最心爱的野心之一。但是他在这里发现浪漫主义生活的另一半，或者按黑格尔的说法，另一时刻。每一浪漫主义理想一旦实现，即解除魔力。我们永远不会满足，无论我们获得什么。这样，浮士德现在所看到的宇宙的幻象，他想起来，不过是个幻象；是一种理论或概念。这不是表现世界的内部生活，比方说，像莎士比亚所感到和表现的那样。经验，不是由这种理论的幻象给予我们的，人们在生活、工作中才能获得；在科学上，经验已成为许多经过审查的事件，若干实体经过若干形式的过程。但是，浮士德并不需要现实的形象，或对现实的描述；他极想演出并成为现实本身。

为此，他专注于地上精灵的符箓，这似乎对他现在的愿望更有利。这种符箓是开启一切经验的钥匙。一切经验都引诱浮士德；凡是人所能忍耐的事，他从不畏缩不前，凡是人所能干的事，他都愿意干。他要生活于一切人之中，但最不愿跟人一起死；他想获得经验的愿望如此强烈，以至地上精灵为之心软，一听到他召唤，立即出现。他在一道红火焰中看见它那奇形怪状的样子，他的一团热情化为恐惧。展现在他面前的，是生命的汹涌的混乱的洪流，无情的变动，无限的多样，绝对不一致。这一总的生命，不供任何个人排演；它突破了个性的一切界限。每个人可能仅仅吸收他所能了解的那一部分，仅仅吸收从他的角度看到的、符合他兴趣的事物

所呈现的那一外貌。地上精灵向他叫道：你像你了解的精灵，不是我。

这一格言——过可能过的、对人有益的生活，是理性的生活，不是自然的生活——在浪漫主义的、无理性的、无法满足的浮士德听来很刺耳。像富有感情的许多其他哲学家一样，他认为，既然他的经验是经验总和的一部分，全部经验应当跟他的经验相似。但是，事实上不相似才离真理近得多。人是由他的局限、他所处的跟一切其他地位对比的地位，以及他在一切其他目的中选择的目的所构成。无论他能获得多大活动的余地，都应归因于他的表现能力。他的理解力可以使他成为宇宙的；他的一生则绝对办不到。当浮士德听到离去的地上精灵说出这句话，他便颓丧起来。他感到无力否认世上的动乱向他叫喊的话，但他不会根据权威接受如此不受欢迎的惩戒的真理。即使将来还有很长的经历，也不足以使他相信这一真理。

这些主要的哲学思想，出现于两种较早的版本——《原浮士德》(*Urfaust*)和《片断》(*Fragment*)。靡非斯特对一位年轻学生说的那番话，不过是把浮士德在头一段独白中数说学问和需要学问的职业无用那番话，加以巧妙的发展。靡非斯特还发现，理论是灰色的，人生之树结满金果；浮士德比用浪漫主义辩证法第二次解除魔力的时刻有了更多的经验之后，才预见到这金果放进嘴里也会变成灰，像伊甸园中的果子那样。科学是干蠢事，但人生也差不多；因为，科学毕竟是人生的一部分！

我们看看定稿的第一部分，或全剧，会发现很多改动和增补，似乎把开头一场的浪漫主义的描写换了个样，也为我们提供了完整的哲学。然而，这些改动，与其说是实质上的改动，不如说是表现方法上的改动，增补也主要是对这个古老主题作新的说明。研究艺术作品的 *Entstehungsgeschichte*〔《创世记》〕的批评家，帮助

我们更高明地分析作品，更准确地阐明它们的作者在不同的时代可能有什么创作意图。然而，如果我们为了获得这些知识忽略了赋予效果以诗的价值和个性的东西——它的整个特性，它在道德世界中的地位——就得不偿失了。歌德的整个《浮士德》在道德世界中的地位，正是开头那一场最初给它的地位。那地位占据更多篇幅，接触更多历史的和诗的材料；但它的中心仍然是原来的中心，它的效果仍然是原来的效果。它的画面和哲学仍然是浪漫主义的。

《天上序幕》，是预示对此剧作新的说明的第一处增补。由于模仿《约伯记》，我们看到晨星——三个天使长——齐唱；接着是上帝和靡非斯特很愉快的幽默的对话。这一场采用中世纪宗教剧的形式，因此，我们不免会认为他们争论的中心是浮士德灵魂得救的问题。其实，绝非如此。如同《约伯记》一样，问题是受考验的人今生应持的态度，而不是脱离肉体的灵魂以后的遭遇。靡非斯特说，死人，他不感兴趣。阴间地狱的魔鬼由于生气或野心才想增加地狱受折磨的幽灵，他可不是那种魔鬼。他住在地上空气之中；他对众多太阳或众多世界一无所知——人生是他的生存环境。他还是本剧第一个版本那副样子——保留了地上精灵的一部分，它的一个化身。他的专职是，促成包含在不断新生之中的不断毁灭。他发觉浮士德什么都要，什么也不能使他满足，非常愚蠢；他打赌，要使浮士德什么也不要，满足于偶然碰上的东西，要他以土为食，而且乐于舔食，要他放弃追求不可能的事的尊严，即像那条蛇一样，到处爬，贪恋一时的舒适。

上帝则称浮士德为他的仆人——即一种理想的仆人——并说无论谁追求理想都免不了误入歧途；好人虽然难免犯错误，终归不会迷失正途。换言之，有一个努力追求的理想，而且像浮士德那样，永不满足，这本身就是人的得救。浮士德还不知道这一点。他有点相信，远处有具体的至善，因此，他的不满足中也有剧烈痛苦；

但是，到时候他就会明白这一问题，就会懂得，只有每天争取自由和生活的人才能享受自由和生活。靡非斯特则以嘲弄和引诱，帮助世界运行，使人清醒。在这运行的世界中只有不完美才是可能的；不过，在天使们身上可能集中了并在思想上固定了存在所接近或提示的种种完美的形象。

在《浮士德》的较早的两个版本中，靡非斯特未经介绍即登场；我们看到他向一个天真的学者进模棱两可的忠告，并陪同浮士德漫游以自娱；他那嘲弄的调子和不可思议的本事立即表明他就是传说中的魔鬼；但是，有几段证明，他是浮士德最初召来的地上精灵的代表。他应当既是魔鬼又是不该吓倒学者的地上精灵。民间流传的中世纪宗教的魔鬼，不是清一色的：他们不过是新柏拉图主义的空中的精灵，以及奥林匹斯山上的诸神和更古老的冥府的诸神，但被教派的狂热所抹黑，被粗俗而胆怯的想象所贬低。当然，很多这种异教的小妖精本来很淘气，爱恶作剧，因为自然的各个方面并不都是可爱的，或有利的，人们的梦也是这样。不过，整个来说，他们没有恶意，过着不负责任的自然力的生活——有翅膀的自然力在大地和月亮之间的空间穿行。他们不是阴间地狱的居民；他们不是折磨者，也不是受折磨者。他们常常成群结队愉快地歌唱，如像他们在《浮士德》，甚至在《神奇的魔法师》中那样；如果他们有时发出怪叫，那不过像青蛙和猫头鹰，这种动物虽然不如蜂鸟那么可爱，也一样自然。

歌德的靡非斯特，就是这些大气的，尤其是它那磷火的，不那么可爱的精灵之一。他为什么喜欢作恶而不愿行善，他自己用一种深刻而聪明的说法作了解释。他说道，黑暗或虚无，在光出现以前就单独存在。虚无或黑暗仍保留了我们称之为存在的那种有和无的混合体的基本部分，而且在他看来是大部分。凡是存在的东西都不能保存，也不值得保存。因此，如果什么东西也没有存在

过，反而更好。在他看来，否定任何事物的价值，希望毁灭它，是唯一合理的野心；他是不断否定的精神，是永久的“否”。这种精神——我们可以拿它和卢克莱修的玛尔斯作比较——在世界上有巨大的力量；在它的某一方面的每一变化，都表现了它，因为在它的某一方面的每一变化即毁灭某一东西。这种精神始终想作恶，因为它希望死亡，用一切愚蠢、犯罪和失望促成死亡。但是它想作恶时，却总是完成善；因为这些恶有助于虚无，虚无才是真正的善。这一著名的两行诗——

Ein Teil von jener Kraft
Die stets das Böse will, und stets das Gute schafft——

〔那种力量的一部分，总想作恶，却总是造成善〕

决不是表达黑格尔的老生常谈，虽然一般认为两者一致。它并不是说，因为毁灭为“更高级的东西”扫清了道路，毁灭毕竟符合善的目的。靡菲斯特并不是那种哲学家，认为变化和进化本身就是善。他不承认他的活动虽然旨在作恶，却无意中为善尽力。他的活动是有意为善尽力，因为，在他看来，它作的恶，不如它治好的恶多。他是治人生疾病的残酷的外科医生。

如果他承认另一种解释，根据这一事实，他已转变为《序幕》中上帝的观点了。在他自己看来，他的捣乱也成为为了生活——一种真正有生命力的值得过的生活的条件——所必需的效劳了。那么，他可能毫不容情地继续捣乱，说尖刻的俏皮话，无论干什么都会得到“绝对”的赞同，也可能采用乐观主义者的微笑和光环。他会发觉他是生活的调味品，是世界上的酵母和红辣椒，这是上帝的调制品那完美的滋味所必需的。其实，靡菲斯特有节制得多。他说，他想作恶，是因为他想干的事恰恰与他的受害者想干的事相反；他一味唱反调，使幼稚的希望破灭。他还是行善，因为要是对这些幼稚的希望放任不管，就会导致不幸和荒唐。他的反调把生活中的

愚蠢在萌芽时即除掉。他继续说道，的确，毁灭的力量决不能获得决定性胜利。当他用镰刀不断割掉一切时，他身后又不断播下生命的种子。卢克莱修的玛尔斯有他大显身手的时候，他的维纳斯也有。永久的起落，自古就有的变异，没有止息，没有减退地继续下去。

这样，靡非斯特有一种哲学，而且在他看来是正确的，一致的；然而，他在本剧进行时却换了种种面貌，种种情绪。他的所说所为不能跟他的思想本质完全相容，如歌德最后所构想的那样。靡非斯特这一戏剧人物形象，早在书画上描绘出它的特点之前，就已固定下来。例如，靡非斯特极老；他觉得比宇宙还老。对他来说，没有新东西；他没有幻想。他对他所看见的任何人的同情，被他对他所记得的无数人的同情所堵住，老年人有这种情形。他冷酷无情，因为他是非人格的，宇宙的。他完全是非人的；他没有人的羞耻心和兴趣。他常常化成狗的形象——这是他在人世间狂欢时最喜欢化的形象。他并不讨厌"魔女之厨"，尽管它充满无聊的喧嚣，淫秽。他能温和地忍受精灵世界的古怪礼节，遵守用血签约、敲三下，以及尊重五角星符① 等等规矩。他为什么不呢？狗和空中精灵，不过像人一样，是地上精灵的种种形象。人没有靡非斯特会尊重的特殊尊严。人的道德不过是各种道德中的一种，他的常规惯例跟其他猴子的一样荒唐可笑。靡非斯特对蛇没有偏见；他了解也轻视他的表弟——蛇。他了解也轻视他自己；他还有彻底认识自己的时间。

可是，他的理解力并非没有偏向，因为他主张死亡；他不能同情地上精灵的另一面，他也不代表这一面——创造的、推进的、使人爱的一面，崇拜理想，崇拜使世界运转的爱的一面。只有能迷惑诚实的灵魂的东西，才使靡非斯特觉得有趣，折磨那灵魂的东西给

① 西方迷信，认为五角星符可以驱鬼避邪。——译者

他一种讽刺的满足。这样，他事实上已成为一个乖戾的嘲弄人的魔鬼。有时，在他反对浮士德的愚蠢和浪漫主义时，他似乎又是一切经验和理性的发言人；如他警告浮士德，既然你要有所作为，就尤其要做个了不起的人。但是，即使他说这些话也是为了压抑和否定浮士德追求无限的热情。最严肃的真理，只要不受欢迎，在多情善感的人看来，也显得像最玩世不恭的谎话一样可怕；因此，尽管靡非斯特的种种看法的公正性很不一致，他仍然保留了他在戏剧上的统一。我们能认出他的语调，而且，无论他化成什么形象，我们都认为他是恶棍，又觉得他让人喜欢。

浮士德是以这种精神，在这种条件下去历险：他渴求一切经验，包括一切邪恶的经验；他不怕地狱；也不希望得到幸福。他相信魔法；就是说，他相信，或者说想假装：除了自然或上帝安排的条件之外，个人的意志也可以单凭它的力量和信心，把它想得到的经验召来。他和靡非斯特订的约，是这种浪漫主义信念的表现。以来生受罪为代价买世间的快乐，这根本不划算；因为不论是歌德，还是浮士德，还是靡非斯特，都不相信这种快乐值得享受，或可能受这种罪。

浮士德第一次体验世间生活，在"欧北和酒窖"。他马上觉得不是味。他在那儿看到的醉醺醺的欢乐不可能使他那成熟的傲慢的头脑感到有趣。他没有那份单纯和热心，甚至会觉得喝醉的胡闹有吸引力。必须像白朗德那样无知的人，或像靡非斯特那样无所不知的人，才能忍受这种胡闹。浮士德仍感到"距离的动人力量"；他深深地意识到，无比高贵的东西正好在达不到的地方。接着，他到了"魔女之厨"，那儿的欢乐更为丑恶，低下；那喧嚣声更无聊，那奇形怪状更为淫秽。然而，他出来时，他为恢复浪漫主义得到两点好处；他服了返老还童的药，他在一面镜子里看到了海伦的形象。他从此爱上了理想的美，恢复了青春；他能在他看见的第一

个女人身上发现理想的美。

接着是关于甘泪卿的重要情节；当他离开她（和她的哥哥决斗之后）去看“瓦普几司之夜”的狂欢时，因为年轻，有一回也受了那狂欢的影响。他对理想美的爱，虽未能得到满足，却使他摆脱了任何持久的幻想。他看见他所追逐的美女口中跑出一只红老鼠，于是他那一时的兴致转变为厌恶。当他回去看关在监狱中的甘泪卿时，为时已晚，除了承认他是罪魁祸首之外，已无能为力——甘泪卿蒙受耻辱，她的母亲被毒死，她的哥哥被杀，她溺死自己的婴儿，她自己即将被处死。甘泪卿是这部诗里唯一真正的基督徒，她拒绝别人救她，因为她愿意死，希望以此赎她犯的重罪，虽然几乎是无意中犯的罪。

浮士德在个人利害的世界——小世界——中的经历到此结束，我们不妨问一下，他到此为止的试验，有什么成果。他为以后的历险积累了什么力量或经验？回答可以在第二部的第一场里找到，歌德在这一场最充分地发挥了他作为诗人和哲学家的能力。于是，我们被带到偏远、幽美、古朴的乡间。傍晚时分，浮士德躺在百花盛开的山坡上，疲惫而不安。善良的自然的精灵在他头上飞来飞去。他们的头儿阿练尔，吩咐他们安慰这个心烦意乱的英雄。他遭遇不幸，这就够了——他们不问他是圣人还是罪人。于是，精灵们合唱了四节美妙的歌，为夜晚的每一更唱一节。第一节召唤宁静、遗忘，为睡眠的治疗作用效力。它们仿佛用斯宾诺莎的话说，怜悯和悔恨是邪恶，而且徒劳无益；失败难免；犯错误无罪。自然没有记忆；你宽恕自己，就得到宽恕。为二更唱的歌，使这不幸的灵魂再次融入自然那无限的不可败坏的实体。大的或小的，闪烁的或纯净的星星，使天空充满了它们预定的宁静，使大海充满了它们颤抖的倒影。在这宇宙的循环中，没有个人的意志，没有永久的分隔。在为三更唱的歌中，我们看到自然的创造力又开始显示

它的威力；种子发胀了，树液升上渐渐温暖的枝头，幼芽丰满；万物恢复了鲜活的个性和稚嫩的未经考验的意志。最后，为四更唱的歌，吩咐百花齐放，也叫浮士德睁开眼睛。经过休息，恢复了精力，就会去干一番新的事业。自然为勇敢的人，聪明人敞开；谁敢于去干一番高贵的事业，谁就可能成为高贵的人。

经过这一番照顾安抚，浮士德一觉醒来，浑身是劲，雄心勃勃。他欣喜若狂地看到阳光照到山顶上，又渐渐下移，照到山谷里。当阳光照到他身上时，他转身直接看着太阳，但看花了眼。他似乎想起曾经诱惑过他而后来又拒绝了他的地上精灵。他说道，我们希望点燃生命的火炬，烧成大火，交集着悲欢、爱恨的一大片。让我们把背对着太阳，对着无限的力量和无限的存在。我们的眼睛更适于看那散成无数小溪流的、以人事的洪流为衬托的瀑布。阳光在那瀑布升起的水雾上画出一道彩虹，总是时而消失，时而重现。这是一幅有理性的人类的成就的真实图像。我们在这彩虹的世界上获得生命。或者，如雪莱为我们所描写的——

生命，像多彩的玻璃圆顶，
把永恒的白光染上色彩，
直到死亡把它踩得粉碎。

然而，这种死亡，就其本身来说，是不稳定的。卢克莱修的维纳斯借改造我们的感觉和本能，再次建造了那个彩色的圆顶。当水雾再次升起，或风平息时，彩虹已更新，创造如同创世之初一样光荣。

这是歌德关于恢复青春和灵魂不死的理论。它是彻底的自然主义的。死后有来生，不过，只有那些有足够的能力认为自己是自然在她犹豫不决时常常复制的那种形态的灵魂才有来生。一个深刻的头脑深深扎根于自然——它会多次开花。但是，深刻的头脑要传给它下一个化身的——也许在一个遥远的天体中——不是它

的传统的优缺点，它的悔恨的重负，或它的肮脏的记忆。这些都会在新的洗礼中洗掉。留下的仅仅是那深刻的头脑深处的东西，深得新的环境可能再次包含它，承认它。

在跟地上精灵谈话那一场之后，浮士德曾想自杀，那时他把自杀作为逃避使人感到压抑的景况和在完全不同的陌生的条件下开始新生活的手段。这就好像一个厌恶自己职业的中年人会改换职业一样。这样的决心是严肃的。它表达了对现状的极大不满，也表达了一个伟大的希望。对浮士德来说，死亡是一次历险，像其他历险一样；如果，与他的推测相反，这次历险竟是最后的历险，他也愿意冒险。因此，他才把装了毒药的杯子举到嘴边，准备为黎明，为新生活的春天喝下去。这决不是他一生中最痛苦或最软弱的时刻。

虽然复活节的赞美诗的歌声，因为引起他对已不再相信的宗教的伤感的回忆，阻止了他服毒，不过是把他所渴望的变形一场推迟而已。在他想到死时的临死和他准备过的生活之间没有多大的差别。送他上天去过新生活，不必用人工调制的毒药；他要进行的历险，算得上是自杀了，因为他要作毫无希望的奋斗，而且仅凭热情一意孤行，或靠魔法，不接受技术的或理性的戒律。在第一部结束时，他已喝干有毒的人生之杯，凭着他陷入的狂热送他进入新的生活。他没有变得更好，更理智；他只是从头开始，像过新的一天，或像新人一样。不过，他保留了基本性格；他仍然任性而又执着，他的成就仍无成果。以后他不过是在更大的舞台上，即历史的或文明的舞台上，演出传奇；他用魔法召来的幻象，多少有点理性，但都是美和权力的赝品。他过去的爱好，像去年的暴风一样，刮过去了，他仅仅怀着对过去错误的像梦似的回忆，去迎接新的一天。

按古老的传说，促使浮士德把灵魂出卖给魔鬼的那些诱惑当中，有一种是女人的美。这位闭门钻研的可怜虫，在羊皮古书堆中

熬白了头，还从未见过真正的女人，或没有发觉她们美。他是个迂夫子，当他想到女人的美时，他就只想到特洛伊的海伦。传说中的浮士德看海伦，不过像坦豪泽看维纳斯① 一样——在令人销魂的女人当中最令人销魂的女人。她是俗物之尤。不过，年轻的歌德是诗人，是真正的德国人，而且爱他的灵魂，因而没有被这种理想吸引。他给予他的浮士德一种较温和的爱——爱心灵，也爱理性。后来，歌德以更为好古的精神再次拾起这个古老的传说，恢复了传说中海伦的地位；这时，他把原来仅仅作为女性美的象征的海伦改为一切美的象征，尤其是最高的美，即希腊的美的象征。浮士德的第二种爱，是对古典主义的爱。

在浪漫主义时代，这种爱好并不像听起来那么矛盾。温克尔曼② 和语文学家正在复古。在他们看来，正是对一切经验——也对古人褪了色的经验——的浪漫主义的爱好，才有诗，才有古代的魅力。在那英雄的时代，一切都多么尊荣！多么高贵，宁静，出神！那些雕像的盲目多么纯洁，大理石衣饰的白色绉折多么文静！希腊是遥远的、迷人的幻象，人类历史上最浪漫主义的东西。人们在凭吊庙宇遗迹时所引起的忧伤而美妙的感情，虽然和凭吊古堡遗迹所引起的任何感情一样伤感，但更高雅，更精美。这是大理石的感伤性。卢梭的野蛮人，或席勒的强盗，是理想化的，《伊利亚特》的英雄人物也同样是理想化的。

拿破仑时代的浪漫主义的古典主义，介于法国17世纪的优美的古典主义和我们目前希腊式的考古学的古典主义之间。法国的古典主义对古代生活的如画的外貌漠不关心；它能容忍舞台上阿基里斯戴假发结缎带。法国悲剧演员从古人那里继承的，是内在

---

① 坦豪泽，13世纪法国抒情诗人，据传说，他曾和维纳斯纵情淫乐，后忏悔。——译者

② 温克尔曼(1717—1768)，德国考古学家，艺术史家。——译者

的东西，性格和动机的一种标准，或者鉴赏的一种准则。他们研究了和谐和克制，不是因为这些是希腊的品质，是因为这些品质在本质上是合理的，美的，即使是现代，也应属于有教养的社会和有教养的诗人。再说，我们这个时代有鉴赏力的人一般对希腊的仰慕，不同于歌德和他的时代的人；因为，如果我们仰慕诗或雕像中对古代生活的艺术表现，我们知道这是由于长期政治的和道德的训练的结果，不过，即使经过那样的训练，古代艺术还是非常芜杂的，而且往往是古怪的，不洁的。

然而，希腊对于歌德，如同对于拜伦一样，与其说是可供科学研究的过去的文明，不如说是一种活的观念，一种对艺术的和感情的新形式的召唤。歌德崇尚古典时最为浪漫；他的两行诗像演戏的动作；他写完这些诗句时自己仿佛感到他披的罗马长袍拖着地。他的伊菲革涅亚是一个感伤的梦——该死的人情，他自己也终于感觉到这一点；他的海伦是魔法召来的，她不仅仅偶然在这一段故事里显得不可思议，而且，她那幽灵似的半意识和玻璃般透明的美，在本质上也是如此。她在一个封建古堡的朝廷里出现，被德国骑士围着那些场景，表面上不协调，但不是真正的不协调。因为这个海伦不是过去的事物；她是浪漫主义时代对古典事物的当时的梦想和感情。浮士德和他的臣下，向海伦表示最有骑士风度的夸张的忠诚；他们把她作为剧中女王引进他们的社会。浮士德和她退隐到阿卡狄亚——有意去过仲夏的闲散日子的地方。他们在那里生了一个儿子，欧福里翁，年轻的天才，古典的外貌，但有放纵浪漫的无法控制的脾气。他登上最高峰，喜欢追那些逃离他的宁芙们，爱激烈和无理性，最后，由于想飞，像伊卡洛斯① 一样，一头栽下来死了。他最后一句话是叫她母亲跟他去，她便随他去了，留下她的

① 伊卡洛斯，希腊神话中建筑师代达罗斯的儿子，他们装上腊制的翼逃出克里特时，他飞近太阳，腊翼融化，坠海而死。——译者

面纱和披风，如同欧福里翁留下他的七弦琴一样。海伦的披风化成一朵云，把浮士德载回故土德国；他知道，它的好处是让他超凡脱俗。

这一段很长的寓言，作为一幅又一幅画，一曲又一曲歌，很迷人，以致让读者不愿去解释它。不过，如果我们愿意解开它，诗人的意图是明白的。只要走进自然的内部，即众生和一切文明的最初的母亲——大地女神们居住的地方，我们就能收集到了解甚至是完全不同的生活的情报。这样回复到自然力之后，希腊会向我们显现她那无比的单纯和美。我们会看到这一幻象，尽管我们看到的东西属于遥远的过去；如果我们的追求，像浮士德的那样，热烈而执着，我们为了跟海伦结婚，的确会说服死亡女王放出她。我们的学问和哲学，我们忠实的模仿希腊的艺术和文学，的确可以使我们熟悉希腊的场景，然而，这一恢复的精神的背景，仍然是现代的；它本身也将成为半现代的；我们将不得不教海伦作诗。这个杂交的灵感的产物，会是穿着古典主义外衣的浪漫主义灵魂，一个可爱的野物，注定会夭折。当这一追求的热情一头撞在坚硬的生活条件上时，希腊的美，亦即它的母亲，也会在我们眼前变得苍白。让它回到不可召回的往事的王国，我们必然会感到满意。只有它的外衣，它的艺术和思想的纪念碑，会留下来，如果我们爱它们，就会使我们超脱趣味上和道德的忠诚上的一切庸俗。

歌德感到必须把浪漫主义的古典主义置于从属地位，或放弃，这是他绝顶聪明的证据。既然浮士德回到德国，又感到甘泪卿毕竟是他的真爱，海伦必然消散。不过，这一段美妙的情节的结局还是有一点令人失望。在开头处，在一面镜子里出现的海伦的幻象曾重新激起浮士德的热情。他在那出魔幻剧中，再次看见她时，他神魂颠倒，不能自持，昏倒在地；这次激起他的热情，正是在甘泪卿死后，他不像最初那样追求一切经验，而是决心追求最好的经

验——这暗示：我们可以预期浮士德改变初衷总会构成真正的进步。当然，凡人都无尽无休地需要这无与伦比的、象征的海伦，甚至可以感动看守死人的鬼神发慈悲，流泪。只要想起这一切，我们有理由期望，我们的英雄在获得如此珍贵的恩惠之后，他的生活和心灵会有很大的而且是永久的提高。但是，在阿卡狄亚生活，并不需要海伦；换上任何一个费利斯都行。

海伦的确留下一些遗物，通过这些遗物我们可以知道，希腊的历史、文学和雕像的影响仍有助于培养我们的头脑，并使其显得超群出众。也许浮士德会希望在他将要建立的国家里，不仅修堤坝，建立自由制度，而且设置希腊文的教授席位和考古学的博物馆。而且还给我们留下了欧福里翁的七弦琴，这可能表示：诸如拜伦的《希腊之岛》(*Isle of Greece*)、济慈的《希腊古瓮》(*Grecian Urn*)、席勒的《希腊诸神》(*Die Götter Griechenlands*)，以及歌德自己的古典的诗篇之类的诗作会不断丰富欧洲文学。这虽然重要，但是还不足以使浮士德对海伦的狂热超脱粗鄙的幻想。想获得完美，想按常情和理性过完美生活的梦想，会以卖弄一点学问，迂腐一番告终。浮士德会为了把海伦交给瓦格纳而争取海伦。

海伦原是斯巴达的王后；吕库古斯[1]时期的多利士的斯巴达当然要晚得多，也与荷马时期的斯巴达无关，然而，希腊的完美的典型海伦，竟成为希腊的纪律严明的典型斯巴达的王后，如果从象征意义上来理解，这是最美满的偶然事件。一个真正配得上并理解海伦的浮士德，该为她建一座希腊城，他自己也该成为人主(*anax andron*)，成为那些用事物写诗的诗人、那些造就有教养的后代和制订明智的法律的人，即柏拉图用以对比荷马及其他仅仅用语言写诗的诗人时所提到的那些人中的一个。因为，吸引这位浪漫主义的古典主义者，以及启发古代诗人本人的那种身心的美，不是懒

① 吕库古斯，公元前9世纪斯巴达的政治家。——译者

惰和伤感的产物，也不是物质和强制活动的产物，而是有组织的战争、宗教、体育，以及慎重的自制的产物。

浮士德在命运的下一轮回中竟做了商人，政治家，帝国的建立者；如果这样一块不停滚动的石头能长一点青苔，那么，我们就会期望甚至在这儿看到海伦所代表的"人类的美学教育"的成果。我们期望躺在绝对美的怀抱中的浮士德了解美的本质。既然他热烈追求完美，我们就会期望他的国家建立在区别更好更坏的基础上——对爱美的人来说，这一区别决不会废止，或模糊不清。换言之，为了最高的美确能降临，住在这座城内，他本该以断绝私心俗念，以文明的英雄主义为基础，建立一个道德的社会。但是，我们没有看到这类情况。浮士德建立他的王国，是因为他必须干点事；关于他希望为他的臣民谋得什么的唯一理想，是让他们始终有事干。因此，在浮士德身上，求生的意志根本没有接受他的经验教训。它总是改变目的，因为它必须改变；年轻人的爱好，屈从于老年人的爱好；在他一生的种种幻想当中，最昏庸者，莫过于进步的幻想。

绝对浪漫主义精神在完成什么事之后，必定会想出新的兴趣，这是它的特色。它到处搜寻猎物，又总是几乎感到极为厌烦。因此，既然海伦已飞走，靡菲斯特必然前来搭救，像亲切的保姆一样，向他提出种种消遣；把法兰克福、来比锡、巴黎、凡尔赛，以及那儿的种种娱乐，描述一番；但是，本来就很固执的浮士德，由于最近辉煌的历险，就更固执。他心里突然有了新的冲动。后来海伦的披风把他载到一个山顶上，他从那儿可以看到德国海洋，每天涨潮淹没了一大片平坦的海岸，使那儿含盐，不能住人。如果开拓那一大片荒地，往那儿移民使其繁荣，倒是一件大好事。继希腊之后，浮士德有了一个荷兰的幻想。

这是浮士德最后的雄心，和其他的雄心一样浪漫。他感到想获得政治艺术的激励，如同他曾经感到想获得爱或美的激励一样。

他想凭意志改造事物，想在大自然，在人类社会上长久留下他的印记的想法，使他着迷；这种想活动，想获得权力的热情，虽然有些头脑简单的评论者美其名曰利他主义，或为他人而生活，但是，它没有稳定的目的或标准。歌德特别用大量细节描写证明了这一点。魔法，运用不可教的意志，仍然是浮士德的工具。靡非斯特在他镇压一次正当的起义的殊死战争中，用种种幻术为皇帝赢得了胜利。作为对这一功劳的报答，浮士德获得了赏赐的封地——海岸边境。用魔法修筑了必要的堤坝和沟渠；靡非斯特驱遣的精灵们用奇异的符咒干这些工作。兴起的贸易也是不合法的：其中有海上掠夺的东西。

不仅如此。海滩上原来有些沙丘，鲍栖时和斐莱蒙老俩口在浮士德到来开拓之前，就住在沙丘上。在他们的茅屋旁边的山坡上有一座小教堂，教堂有一口钟打搅住在新建的宫殿里的浮士德，一则因为钟声烦人，一则因为它暗示基督教，一则因为使他想起他还不完全是这个国家的主人，住在这儿的还有不是他魔法的意志的产物。老俩口不愿出卖他们的住处；浮士德，由于突然感到不耐烦，下令把他们强行赶出去，转移到别的地方一个更好的住处。靡非斯特和他的下属有点粗暴地执行了这一命令，放火把茅屋和教堂烧了，结果，鲍栖时和斐莱蒙被烧死，或被埋在废墟里。

浮士德为这一事故感到难过；但是，一个勇敢的人必须面对行动，而且要尽快忘记，这不过是行动的不可避免的发展之一。他也曾为甘泪卿的不幸，可能还为欧福里翁的死亡，同样感到难过；但这就是浪漫的生活。他的意志并没有因为这样的意外事故而丧失，尽管动摇。只要他活一天，他会继续做一些他不得不在某一方面感到难过的事；但他在追求新的兴趣时，很容易排除这种难过，总之，他不会为已经不得不为之难过的事再难过。要不然，他就不

会分享人类的全部经验，不过未能体验自责和自我恢复的重要经验。

不可能作这样的猜测：他为了让公民总有事干，把他们安置在漏水的堤坝后面，即使他真能预见到他们这样干一辈子的具体情况，他也能为此毫无内疚地感到满足。荷兰是一个令人感兴趣的国家，但几乎没有一种壮观景象能长久吸引像浮士德那样的理想主义者，他如此苛刻，甚至发觉艺术和科学完全无用，过家庭生活不可能，厨房和啤酒窖不值得考虑。浮士德本人的一生，比他勤劳的市民的一生所能希望的，要自由和积极得多。他为他们安排生活的兴趣，是一种当主人的、不负责任的兴趣。这是一个更为专横的爱好，一个更为自私的幻想。如同他在爱好上没良心，不为任何人寻求并获得幸福一样，他在雄心上、在政治结构上也没有良心；只要如愿以偿，他决不问这事从成果来看是否值得干。如同在开头处，他还是实验室里的一个博士时，他的极度灰心丧气不是基于真正的不幸，而是基于心绪不宁和一种模糊的无限雄心一样，他在工作上得到最大满足也不是基于干了任何好事，而是基于一种热情的任性。他把他想为别人得到的东西称作善，因为他要把这东西赐给他们，而不是因为他们本来需要他的赐予。因为不能同情，他对政策感到短暂的兴趣；在他的意志的最后也是"最高"的表现中，在他发挥政治才能和姑且认为是热心公益的精神时，他仍然是浪漫的，也不免在必要时侵犯他人和犯罪。

同时，他的末日已临近。从那次不幸的小小的火灾冒出的烟，化为"匮乏"、"罪过"、"忧虑"和"死亡"的幽灵，来到他身边转游。他的财富挡开了"匮乏"，他的浪漫的勇气超越了"罪过"。但是"忧虑"从钥匙孔溜进，向他吹了口气，于是他双目失明；而"死亡"则紧跟在他身后，虽然他没有看见它。不过，这个老人——浮士德已有一百岁了——无所畏惧；他的心思全部专注于未来，专注于他所从

事的工作。他下令继续挖沟渠；但已不能控制表面上服从他的精灵，他们反而为他挖坟墓。

浮士德感到死亡临近时，仍坚持自己的主张，这是他最辉煌的时刻之一。他说道，他闯遍世界，遭受命运的打击，也接受了命运的酬报，他都同样表示感谢；他学到的智慧的结论是：只有每天争取生活和自由的人，才能享受生活和自由。他将留下他所修筑的用以拦海的堤坝，以保护他所建立的国家；这象征着他们的健康和自由必然在于永远和不屈服的敌人作斗争。他想到世世代代在那有益的危险和劳动中生活，就感到心满意足。这时，在他的心灵中展现了这一情景，他几乎要对这一刹那说，"你真美呀，请停留一下。"他说完这些话——这是向靡非斯特的最后挑战和假屈服——就陷入在他脚下张开的坟墓。

这场打赌谁赢了？浮士德虽然没有完全说出，也几乎说出了准会让靡非斯特获胜的话；不过这些话有新意，而且，靡非斯特也未能使他的意志，他那无限的理想主义，屈从于意志。因为，使浮士德感到满意的，仅仅是这种意识，即这种意志对意志的较量要坚持下去，无论是他，或他召来的殖民地居民，都不会以土为食，也不会没有更远的想望，而安于偶然碰上的一时的舒适。浮士德坚持他那追求暴风雨般的、艰难的、没有尽头的人生的热情。他始终忠实于他的浪漫主义哲学。

因此，在《天上序幕》中为得救所下的定义这一意义上，随后又在天使们迎接他的灵魂时合唱的歌中，他得救了，他们唱道："凡自强不息者，我们都能救他。"这得救并不靠浮士德的品格有任何改进——他直到最后也是有罪的，而且，甚至从开头他就是上帝的不自觉的仆人——也不在于他的命运的任何轮回，仿佛到了天上就会让他干不同于在人间干的工作。他会向那些死得太早，从未亲身体验过酒寮、甘泪卿、海伦和瓦普几司之夜的小男孩的灵魂教授

人生。教学（虽然不完全是教这些学科）原是浮士德博士的本行；因为厌倦了教学，才不得不学魔法，甚至几乎使他自杀，直到他逃进了在外界历险的大世界。的确，他不会对他的新学生感到更满意；他的浪漫主义的不安宁，在天上也不会抛弃他。他会在一个晴朗的日子把他天上的教科书扔出窗外，带着他的学生到风更大的云层去体验人生。

不，浮士德不是在圣洁到可以进入或被带到最后的、永恒的极乐境界这一意义上得救。他本性的唯一改进，是在第二部开头，从个人的活动转为社会活动。在这一部的结尾，如果他表示希望放弃魔法，像真正的男子汉那样在真实的大自然中生活，这仍然仅仅是柏拉图式的愿望。因为歌德在漫长的一生中，常常有这种想法，认为接受在自然条件下生活，而不是妄想召来超出求生意志的生活条件，这才是聪明的本份。这一想法，如果坚定不移，会构成从超验主义到自然主义的进步。但是，自然的精神本身就是浪漫主义的。它自发地，勇敢地生活，没有预先考虑，而且是为了生活而生活，不是为了享受或获得最后的东西。在自然的条件下，无止境的生活有很多变化，既不可能有终极目的，甚至也不可能有向任何方向的无止境的进步。改变生活是生命力的一部分——这对浪漫主义的嘲弄，对浪漫主义的勇气是必要的。

关于《浮士德》的道德中严肃的东西的秘密，要到斯宾诺莎——歌德的哲学中严肃的东西的源泉——那里去找。斯宾诺莎有一个令人钦佩的学说，更确切地说，真知灼见，他称之为在永恒的形式下看事物。这种能力在人类头脑中是根本的；一般感知和记忆就是显示这种能力的例子。因此，我们运用这种能力处理终极问题时，我们不是疏远了经验，恰恰相反，是获得了经验及其成果。如果我们构想事物各个部分或阶段之间的真实关系，再联系起来构想，那么，我们就在永恒的形式下看到了事物。凯撒的完整的传

记，是在永恒的形式下看到的凯撒。浮士德的完整的传记，是在永恒的形式下看到的浮士德，显示他得救。上帝和浮士德本人在最后彻悟的时刻，看到只要过这种生活，有这种精神，就是得救。那就是一个男子汉应当做这种男子汉。这种生活的污点，是有助益的必要的污点；这种生活的种种爱好是必要的创造的爱好。感到这种永不满足是真正满足，这种追求普遍经验的愿望是正确的经验。你因为生活过得好而得救；不是在你停止过得好之后，而是在这整个过程中得救。你的命运是做上帝的仆人。如果上帝和你自己的良心作了这样的宣告，那是你真正的得救。因此，你的价值建立在永恒的形式之下。

在哲学发展方面，这部剧到此结束；但是，歌德增加了一些充满象征性的画面和诗的警句的细节和场景，内含那样丰富，充满那样的爱，构成了整个第二部的特色。浮士德断气时，更确切地说，在断气前，靡非斯特就派了小妖精在这位英雄身上的每一孔窍上把守，以防他的灵魂溜掉，抓不着。这时，一群天使降临，一边撒着爱的玫瑰，一边唱歌，赞颂玫瑰。这些玫瑰，一接触靡非斯特和他的小妖精立即化为火球；火虽是它们熟悉的元素，它们仍一个个被烧得吓跑了。这样，天使们能从容地抓住浮士德的灵魂，得意地带着它飞升。

不用说，这种小男孩争一只扑腾的蝴蝶一般的事，不可能成为真正决定这场打赌的胜负和浮士德得救的关键；但是，歌德在跟爱克曼① 的谈话中用基督教教义作类比，为一种机械的事件的这种干预作了辩护。除了美德以外，还需要上帝的恩惠；像但丁的情节中圣母马利亚、露西娅和贝娅特丽齐的调停一样，甘泪卿和圣母马

① 爱克曼，歌德诗歌的崇拜者，经常到歌德家去请教，并作了记录，后据此编辑成书，即《歌德谈话录》。这里提到的谈话，参见该书中译本（人民文学出版社版，朱光潜译）第244页。——译者

利亚的调停，以及用火球的计谋，都代表得救的这种外部条件。

上天的干预，实质上不过是在永恒的形式下为一时不完善和不足的事辩护所必需的理由的新象征。浮士德多波折和任性的一生，任何一部分都不是正当的；然而，可以认为他的整个一生是正当的；神的爱承认它是足够的；思辨的理性宣称，在平庸的理解力看来，不断犯错误和失败的一生，是最好的一生。如果临死的浮士德从远处预先获得新荷兰的经验使他非常满意，那么他本人那不可思议的一生必定更应该得到认可和羡慕，更应该宣告为生存的理由！不能认为浮士德一时的过失，在永恒上对他不利。他的罪过和愚行似祸实福。难道不正是这些罪过、愚行使他的一生令人感兴趣，而且适于写成诗吗？难道不正是因为他时而犯罪做蠢事，时而更生，浮士德才成其为浮士德吗？这一真知灼见是附带救他的更高的理由，神的爱。如果从永恒的形式下观察，应该是一时不完善的，正因为不完善，才是完善的。生活，正像我们所过的生活，只要能实现，那就是目的和生活的顶峰。我们必须寻求改进；我们必须对自己不满；这是规定的态度，表演的姿态，这是保持工作不中断。但是，只要我们感到这种不满，我们就感到十分满意；只要我们在赌，而且不断输，我们就为上帝赢这一盘。

不过，即使这一场也不能满足这位诗人丰富的想象，他增加了最后一场——神化浮士德或浮士德升天。歌德曾经在比萨的公墓看到一幅壁画，画的是住在圣山——西奈，卡梅尔，或阿索斯——之侧的许多隐士，他们各人住在自己的小岩洞里或僻静处；成群的天使在他们上面一大片天空中飞向圣母。诗人通过这一场景让我们看到浮士德的灵魂被慢慢带上天。

虽然《天上序幕》是模仿《圣经》的，而且是新教的，有人认为这一场是受天主教思想的启发；歌德本人说，借助中世纪教会的传统的形象能最好地表现"诗的意图"。但是，这一场除了人物的名字

和称号之外，的确没有天主教的东西。他们所说的都是伤感的风景描写或模糊的神秘主义，诸如与多少有一点朦胧的虔诚相称的那一种神秘主义；实际上大多是借用斯维登堡[1]的东西，但是，斯维登堡的东西——如上天垂训、转换境界，以及看透别人的心思等概念——也只是表现形式。作者的"诗的意图"，如我们所见，完全是斯宾诺莎的。他无疑认为浮士德的灵魂将在来生经历一系列新经验。但是来生的命运不能救他；他要不断受考验才行。在结尾处，那一段著名的合唱用一种有趣的变体重复我们在前面见过的关于一时与永恒这两种观点的同样对比。"神秘之群"合唱道，一切无常者，只是一虚影；不足者在此(即在永恒的形式下)已圆满；在经验上无止境地追求者，对思考来说已充分完成。具有无限吸引力而且在本质上无穷尽的东西的理想——歌德称之为永恒的女性——吸引着人生从一个阶段走向另一个阶段。

甘泪卿和海伦是这一理想的象征。老而益壮的歌德始终感到女人的魅力，感到爱无望占有的东西，爱具有理想的完美必然躲避占有的东西的甜美和痛苦。他不无痛苦地安于这种无望的愿望，而且，像《天堂》(*Paradiso*)[2]中毕卡尔达一样，祝福那只给予热情然而拒绝给予幸福的手。这样，他在梦想一种满足，又放弃它时，从中找到另一种满足。《浮士德》结束于与开头一样的哲学水平——浪漫主义的水平。人生的价值在于追求，不在于获得；因此，一切事物都值得追求，又无一使人满足——除了这无止境的命运本身。

这就是《浮士德》的正式的道德，我们可以称之为它的总的哲学。但是，如我们刚才所看到的，这一道德只是附加的东西，远未用尽这部诗里所包含的哲学思想。这里有一个获得经验的计划；

---

① 斯维登堡(1688—1772)，瑞典通灵论者。——译者

② 但丁《神曲》的最后一部。——译者

但是，只要这一计划充实了，经验就展现许多远景；有些远景显示出比经验本身更深刻更高级的事物。这位香客的道路和他歇脚的旅店既不是他旅途所见的全部风景，也不是他去朝拜的神庙。我认为，歌德的《浮士德》中偶然出现的哲学或种种哲学，往往比它最终的哲学更高明。例如，第二部的第一场，就诗或哲学而论，都比最后一场高明。它表现了对自然和灵魂的实际情况更深的感受，而且更为真诚。歌德在这一场用斯宾诺莎的观点解释了自然；他不是跟斯维登堡一起做梦，也不是跟黑格尔谈玄论道。

其实，在作诗上浪漫主义的态度和在哲学上超验主义的方法的巨大价值，在于它们使我们回到开始经验的时候。它们使笨重又混乱的传统观念崩溃，使我们恢复自我，恢复直接感知和原始意志。这似乎是真正的、必然的起点。如果我们还没有从各自的蛋壳里出生，还没有窥视这个世界，这个世界没有我们也的确存在，如同现在有上千个无法发现的世界可能存在一样；可是，对我们来说，这个世界不存在。这一明显的道理，要不是为了两点理由，本不必强调：其一，传统的智识，如科学和道德所提供的看法，往往头重脚轻；把我们的经验无法证明其可靠性的东西大量强加于我们——我们的经验是我们接近现实的唯一门路。其二，与这一理由相反，或者说相对应；因为传统的智识往往忽视而且似乎压抑部分经验，对我们来说，这部分经验和传统的智识本身所依据的那部分经验同样实际而且重要。对于灵魂来说，公众的世界太狭窄，也太像神话，传说。于是，为了砍掉枯枝，哺育受饿的嫩枝，才有双重批判的劳动和再激励，这是浪漫主义反思能胜任的。如康德所说，这一哲学是一剂泻药：有清洗、解放作用；是为了使我们重新开始，好的开始。

由此可以认为，不同情这样的哲学的人是比较守旧的人。他有第二手的思想。浮士德有第一手的思想，有真正自由的、真诚

的、勇敢的灵魂。但是，也可以认为，只有这一哲学的人没有名言警句；他说不出一句给人留下深刻印象的话；他身上的一切，都是姿态，无一成就。浮士德，尤其是靡菲斯特，除了超验主义之外，的确还有别的哲学；因为这只是用以达到严谨的基于经验的结论的一种方法。这些眼界，这些深入自然的远景，在《浮士德》中比比皆是。如同这部曲折繁杂的剧中充满优美的场景，在这愚蠢的一生中也点缀着大量名言警句。头脑变得自由，真诚，但仍然感到困惑。

《浮士德》在文学上的功绩，与它在哲学上的卓越成就完全一致。歌德本人在《舞台上的序剧》中已经对它们作了描述；大量的场景，大量的智慧，若干愚蠢，许许多多插曲和性格描写；还有一个诗人的灵魂在幕后以全部真诚和热情歌唱他一生的幻影。这里有深刻、本性、诚实、任性；这里有自然的最动人的声音；还有五花八门稀奇的学识和古怪的爱好。歌德（在一节原拟作收场白，但最后未收入本剧的四行诗中）说道，这部作品，有如人生：它有开头，有结尾；但它不完整，不是一个整体。既然没有确定它的条件，又没有它终止的目的，我们怎能从这一无限的经验中得出总和呢？显然，描写纯经验的诗人只能描写多少拉长了的经验的片断；所描写的经验拉得越长，它越是成为片断经验的汇集，结尾部分与开头越是不相干。如果那一整体更大些，如果我们有足够的记忆力或远见之明，可以包括在本质上完全不同于我们碰巧经历过的事件的经验的其他部分，那么，我们可以归因于已讨论过的整体的任何特性，都不能控制它。多种多样，不明确，未完成，这对浪漫主义的人生是必要的。难道我们不能认为，就其直接性而论，这对一切人生是必要的；而且只有涉及不是人生的事物——物体、理想，以及无法体验只能想象到的一致性——人生才能成为理性的真正的进步？由此，我们可以看到浪漫主义的根本的、不可剥夺的优越性；它

的真诚、自由、丰富和无限。由此，我们也可以看到它的局限，因为它不能抱定或信任它的任何理想，盲目地相信宇宙和它自己一样任性，因此，自然和艺术总是从它的手指缝中溜掉。它是顽固的经验主义的，决不会从经验中学到任何东西。

上文由桑塔亚那的《三位哲学诗人》第一章和第三章组成。

（石永礼 译）

亨利·亚当斯[1]

1838—1918

亨利·亚当斯在他的《致美国历史教师的信》中，记载了他对于受熵定律——宇宙逐渐走向死寂——支配的人类的悲观看法。在亚当斯的时代——大致是20世纪初期——科学无法对这样的进程提出另外一种定律，并且在他看来，也不会有任何别的学科来提出。因此他将自己的兴趣转向了13世纪，那时在人们关于自身的观念中存在有另一种看法，人们不仅把他们自己看作自然秩序的一部分，而且也把他们自己看作永恒的、不会消亡的、神授的秩序的一部分。这两种秩序为中世纪的神学所调和，这一点，亚当斯在关于圣托马斯·阿奎那的讨论中谈到了，托马斯的《神学大全》是一部伟大的中世纪文献。

这篇对圣托马斯的论述是从亚当斯的长篇著作《蒙特·圣·米海尔和沙特尔》(1913年)中选取出来的，而实际上它论述建筑的篇幅并不少于论述托马斯著作的篇幅，因为亚当斯对圣托马斯的探讨是通过哥特式教堂的建筑来进行的，而这些建筑建造于产生《神学大全》一书的同一时代，它们在亚当斯看来都是同一种普遍努力的产物。

这种努力是要从与上帝的关系中去看整个宇宙并去理解支配宇宙的法则。但是它也决定人在这种法则支配下的地位。实际

---

① 关于亨利·亚当斯的生平事迹，见本丛书中文版第5卷，第367页。

上，人与上帝之间的关系是中世纪建筑结构的核心。亚当斯在他书中的前头部分就说，这种关系最初在11世纪是靠强力来维护的，其标志就是圣米歇尔山的城堡式教堂。在12世纪，这种关系作为一种信仰而得到发展，其标志是沙特尔的大教堂。最后，正像亚当斯指出的那样，出现了13世纪的圣托马斯以理性来处理这种关系的尝试，亦即凭借精神升入天国。

虽然这种尝试或许注定要归于失败，但是，亚当斯认为，它却是一次辉煌的理智翱翔。它的标志是13世纪的博韦大教堂，这个大教堂也像《神学大全》一样从未完成。现在只有博韦的唱诗台仍屹立着，它的许多圆柱以一种桀骜不驯、令人目眩的磅礴气势升向那当时所能达到的最高的拱顶。

（涂笑非 译）

圣托马斯·阿奎那

早在1226年圣方济各去世之前，法国的神秘主义者们就失去了他们的活力，而时代也已有了新的中心。社会不可能在思想和行动之间永远保持平衡。少数几个天才人物可以使自己沉溺于玄思之中，但其余的人则为过日子而忙碌，而且需要庇护和安全。于是教会重新把精力集中于它的使命上，它一面命令西班牙多明我会以最好的武器——科学——来武装新兵，一面将亚里士多德与圣奥古斯丁的名字一同写在教会旗帜之上来挥舞。1215年或许是可以标志经院取胜的一年，那年恰好产生了大宪章和其它易于记住的大事，比如圣路易的诞生。就在方济各死于阿西西和托马斯生于阿奎诺的时候，兰斯出现了尖形拱门，而哥特式的建筑在亚眠已达到精美绝伦的地步。方济各会本身被方济各自己所努力拦蓄的洪流冲垮，而伟大的方济各会学者亚历山大·海尔斯在1222年（即方济各去世的前四年）加入了该会并开始授课，好像方济各本人活着就是为了讲授经院哲学似的。

对方多明我会的斗士大阿尔伯特稍晚在1228年开始他的学者生涯。阿尔伯特出生于博尔城的一个高贵的士瓦本家族，1193年，他像其他学者一样飘泊到巴黎，圣母院对面的阿尔贝老师街仍记录着他作为一个教师在那儿的声望。此后，他转入教团在科隆所建的一所学院，以极大的权威在那里授课。1243年，该会总监带来了一位极有前途的意大利青年作为他的助手加以培训。

这个新学生托马斯，1226年或1227年生于蒙特卡西诺附近。他的父亲阿奎诺伯爵自称具有士瓦本王室的血统，他的母亲则是

西西里的诺曼底王子的后裔；所以在他身上汇聚了两股欧洲最有活力的血缘。他的社会等级高贵，教团非常重视这一点。1243年他宣誓加入该教团并立刻北上去帮助在科隆的阿尔伯特。1245年，教团将阿尔伯特召回巴黎，托马斯也随同前往。此后他留在巴黎，直到1248年被任命为科隆的助理讲师为止。仅仅四年之后，25岁的他就被提升为巴黎大学正教授。直到1274年去世时（他还未满50岁），他的勤奋和活跃从未停息。他给教会遗留下大堆手稿，对此，观光者们除了用重量计算之外是无法充分估量其价值的。他的全集一再重印出版，总共有四开本二十到三十卷。对这样一位著名的博士来说，这简直太不足了。令人惋惜的是他的最伟大的著作《神学大全》没有完成——像博韦大教堂一样。

据说托马斯的记忆力惊人，也许他的成功部分可以归因于此。在百科全书尚不为人所知的年代，在纯属权威间的争论中，具有广博的记忆力，无疑是克敌制胜的一半。即使如此，记忆力是靠思想为依托的。据说他的同事们叫他"西西里大哑牛"，如果果真如此，那么托马斯的外表一定是躯体伟岸，行动迟缓，在上流社会和宫廷圈子里他并不以拥有敏锐的幽默感著称。当时圣路易的宫廷生活并未提供一幅完全修士式的画面，在国王的兄弟们和儿子们的中间更是这样。或许那时在饭桌上谈论狩猎和猎狗的时候不会比现在更习惯于突然插入神学的话题，不过有一天托马斯却使他的同伴们大吃一惊，他在饭桌上一本正经地宣告："我有了一个反对摩尼教徒的决定性论据！"在两个行将成为圣徒的人之间，没有别的机智和幽默能够比一个针对反对基督的敌人的决定性论据更为切中要点了。这场谈话的其余部分如果确实不曾在四开二十八卷本全集的某个地方被记录下来的话，人们会是十分遗憾的。然而这场谈话对于廷臣来说可能是没有兴趣的。

这部四开二十八卷本全集对我们来说肯定是封闭性的，只有

多明我会教士有权解释它们，而方济各会教士或者甚至耶稣会教士都无法精确地理解和权威地解释圣托马斯。让那些夏季观光客们用神学的精神来处理这些复杂问题则是完全荒谬的。但就我们看来，这些伟大的神学家同样也是建筑师，他们营造理性的教堂(Church Intellectual)，一点一点地适应于教会的管理体制，两者既表现了教会建筑，又为教会建筑所体现。亚历山大·海尔斯、大阿尔伯特、托马斯·阿奎那、邓斯·司各脱等人都是艺术家；而如果圣托马斯恰巧作为楷模居于他们之首，这并不是因为我们挑选了他或者认为他优于他的对手，而是因为他的教团曾经选择了他而不曾选择他的老师阿尔伯特来作教会的权威；是因为教皇约翰二十二世以他的各种决断是奇迹为理由而册封他为圣徒；是因为特伦多会议将他的《神学大全》列入他们案头的圣书之中；是因为英诺森六世宣称只有他的教理是正确的；最后则是因为利奥十三世在不久前特别宣称，人类的理智乘在圣托马斯的天才之翼上达到了它可能达到的最崇高的顶峰。

虽然方济各会和后来的耶稣会不总是像多明我会一样崇敬圣托马斯的天才，而神秘主义者从不向经院哲学表示尊敬，但利奥十三世的权威是决定性的，至少就一点而且是与我们有关的唯一一点而言是这样的。圣托马斯仍然活着，并且一如过去那样影响着许多学派，总起来说，影响着教会支持的所有学派。他比笛卡儿、莱布尼茨，以及其他诸多在他们的时代或多或少是严肃认真的哲学流派历时经久。基本上也比休谟、伏尔泰和一些好斗的怀疑主义者历时经久。他的方法是规范的和经典式的。他的文句，经过教会的解释，即使在一个未经训练的人看来也是易于理解和始终一致的。他的理性教堂实际上保持不变，像博韦大教堂一样，尽管六七个世纪的风暴一次又一次摧毁了其他每个社会的、政治的或法律的庇护所，它却巍然屹立。与它相比，所有现代的体系都显得复

杂而混乱，充满了自我矛盾、各种反常的事物、各种无用的机能和早已过时的遗产。更有甚者，它们的实际缺陷则是其支离破碎的特性。一种经济文明面对宇宙的困惑就像一窝蜜蜂面对大海的担心一样，那只不过是一个要加以避开的地方而已。圣托马斯的蜂巢则将上帝和人、心灵和质料、宇宙和原子、单一和多样都安置在一个和谐家园的围墙之内了。

像建筑师一样，神学家们应当从各个方面完整地接受他们的教会；就像现代法官一样，他们解释法律，但从不制订法律。圣托马斯仅仅在有争议的意见之间作出选择，但他允许自己在很广泛的领域里漫游，实际上是在搜寻各种意见来进行争论。他的领域包括存在的、可能存在的、甚至不可能存在的一切东西。这个庞大的结构最终落脚在亚里士多德和圣奥古斯丁学说上，但作为一种艺术的作品，它独具匠心，像兰斯或亚眠的大教堂一样，仿佛是空前的创举。因而，虽然像兰斯教堂那样，它的风格决不适合于现代的居家，而且也为美术学派所不取，但它以其伟大的形体和智慧显示出它本身是非凡的天才的一件杰作，是具备像任何教堂一样令人赞美的协调和完备的一种体系，在艺术和科学两方面都是非比寻常的一次成功。

圣托马斯的建筑物，像任何其他艺术品那样，最好就其本身来研究，好像他当场把它创造出来似的，否则观光客将永远不能窥其堂奥。托马斯以上帝及其在教会中积极的显灵为地基而开始他的构筑，接着则在三位一体及其在时空中的心灵和质料的创造中，将上帝筑入其教会的大墙和高塔之中，最后他将心灵和质料统一于人或人的灵魂之中，并赋予人性以一种自由意志，像尖顶塔一样直指天穹，从而最终使教会得以充盈。地基——上层结构——教众，这些对于艺术的研究者来说已经足够了。他关于法律、伦理和政治的思想，他的语汇，他的三段论推理，他的总体安排，都像维拉尔

德·德·奥内库尔的素描本上的图画那样，虽然新奇，但缺乏活力。在11世纪圣米歇尔的罗马风格教堂之后出现了12世纪过渡形式的圣母教堂，而最终都消融于13世纪哥特式的三位一体大教堂之中。人们想看的是结局。

按照朴素的自然神论者的设想，基督教会的基础应该永远是同一的，但圣托马斯对此问题则看得更明白。他的基础是诺曼式的而非法兰西式的；这表明这位讲求实际的建筑师懂得所从事的艺术的数学，也看到了由圣伯纳德、圣维克多、圣方济各所奠定的基础，以及绝对神秘主义、半神秘主义、笛卡儿主义与斯宾诺莎主义的基础或迟或早都势必无法承受那需要加于其上的结构的重负。托马斯的工作开始于清除场地上的这一切。上帝必须是一个具体的事物，而不是一个世人的想象。上帝必须像任何其他具体事物那样能被知觉所证明。"凡在心灵中的东西，莫不先在知觉中。"如果亚里士多德未曾肯定这条法则，托马斯也会发现它的。他会马上承认，上帝并非是想当然的。

像拉丁区的每个男学生已经知道的那样，承认这一点要有极大的勇气并且是危险的。最伟大的逻辑学家通常在以多样性来证明统一性上退缩了。托马斯是前所未有的最伟大的逻辑学家之一；而问题总是从神学引起来的；他故意地对人人都知道是异常危险的问题进行挑战。如果他的基础不牢固，那么他的教堂也就势必坍塌。许多评论家认为他提早了四百年就看到了危险。这个时刻大约在1650年至1700年之间到来了，当时笛卡儿抛弃了圣托马斯，重新以作为概念的上帝观念为出发点，不过他马上就发现自己要对一位包含宇宙的神祇承担责任；即使是笛卡儿主义者——在斯宾诺莎把它澄清之前——也不能或不愿看到教会由于需要一个创造宇宙的上帝而不能接受这个神祇。这两个神祇彼此毁灭。一个是消极的；另一个是积极的。托马斯告诫笛卡儿会有一个逻

辑上的流沙区，这个流沙区必定要吞噬任何教会，而斯宾诺莎业已把这个流沙区勘探到底了。托马斯正确地说过，每一个真实的原因必须作为一个原因而得到证明，不应仅仅作为一种发生的顺序；不然的话，两者必定归结于一个没有因果关系的普遍的能或实体——一种来源。

对其他人士来说，上帝算作什么都可以，但对上帝的教会来说，他不能成为一种顺序或一种来源。这一点曾被尚波的威廉所承认，并构成基督教徒和异教徒之间的区别。另一方面，如果为了保证教会或国家要求人们把上帝作为造物主来加以崇拜而将上帝证明为一个真实的原因的话，那么这位学者就会变得更加好奇地——而如果是一位牧师就会变得更加焦虑不安地——要确定托马斯的论证是成功的，尤其是因为他没有满足笛卡儿，更不要说帕斯卡尔了。神秘主义者得不到满足是十分自然的，因为他们专心致志于相反的观点，但是笛卡儿竟被抛弃，对法国教会来说是一个严重的打击，把它抛进了狼狈的境地，从此未能完全恢复过来。

"我看见运动，"托马斯说："我推断有一个原动力！"或许已有五万年之久的这种推理仍像它当年那样有力，它比一些现代的科学推断更为有力；但普通的工匠对此说法不同。"我看见运动，"他承认："我推断这是能。我到处看见运动；我推断到处都有能。"圣托马斯通过加上如下的话向唯物主义者关上这扇大门："我看见运动，我不能推断有一个无穷系列的原动力；我只能推断在这个系列的尽头的某个地方有一个理智的、不变的原动力。"普通的现代工匠或许不同意这番话，但必然会犹豫不决。"无疑！"他或许会说："我们可以像依据任何其他理论那样，依据这个理论来经营我们的工厂，或者我们根本不要依据任何理论，但是，如果你提出这点作为证据，我们只好说我们还未曾把所有运动简化到一个根源或把所有的能简化到一个定律，更不要说简化成一个创造的行动了，虽

然我们已尽了自己最大的努力。"几个世纪的实验结果趋向于增长怀疑而不是消除怀疑，虽然，即使在托马斯的时代，如果圣博纳文图拉在圣路易的餐桌上遇到托马斯，并且当着国王的面称赞他摒除方济各会修道士们的一切指摘，证明了教会的理智必然有一个最初的原因和创造者——即他本人，托马斯也会受到超出其拉丁文材料来源之外的毁谤。

理性的教堂，如同建筑的教堂一样，不是暗指一个建筑师，而是暗指无数个建筑师，而且不是这个系列尽头的一个固定的智慧的建筑师，而是一个不以任何固定的时间作为开头而又行将消失的前景；如果托马斯坚持其论点的话，那么参加其巴黎大学神学院会议的20世纪工匠会机敏地这样说："你力图说服我相信你的论证，这有什么用？你的推断或许合乎逻辑，但它不是证明。实际上我们对它的了解比你要少。我们了解的是我们所处理的事，我们不能处理你所规定的理智的第一推动力。我们给你的旧的形式观念加上了我们称之为力的东西。我们比前人更远离化繁复为统一的这种思维方法。实际上，如果你旨在说服我，我可以坦率地告诉你，我只知道多样性，根本就不需要统一性。"

在13世纪，人们并不像现在那样多地依赖于实际的实验，但唯名论者确实说过同样的话。他们认为，统一性是一个纯粹的概念，要是谁认为它是实在的，谁就会相信一个三角形是活的并能用它的腿走路。不能证明统一性，哲学家们就无法证明上帝。他们只能求助于试图证明统一性概念证明了其本身，而这种幻想驱使笛卡儿主义者抛弃托马斯的论证，并断言："仅仅在我们内部存在一个比我们自己更加完美的东西的观念这一事实，就证明那个东西的真实存在。"早在四百年前，圣托马斯就已预先回答说，笛卡儿主义者想要证明的东西太多了，而斯宾诺莎精确地证明了圣托马斯是正确的。这个时代最杰出的宗教思想家帕斯卡尔像神秘主义

者圣维克多一样，承认了这一点并放弃了努力。

因此，这个教会的一些最伟大的教士和教授，包括邓斯·斯各脱本人，似乎不完全相信托马斯的证明是完满的，但他们中的大多数人都承认，它是可能的基础中的最保险的基础，像建筑物一样，它显示出诺曼人的勇气和谨慎。诺曼人敢于冒巨大的风险，但他宁愿抓得过少而不愿抓得太多；他为了拱顶的安全，宁愿缩小了支柱之间的空间，而不愿把支柱之间的距离扩展得过宽。在诺曼人的气质和布列塔尼人的气质之间有种奇异的区别，勒南和所有其他的布列塔尼人都喜欢指出这一点。阿伯拉尔和笛卡儿都是布列塔尼人。布列塔尼人所抓的多于他所能拿的，而诺曼人所拿的则少于他所想要的。

于是上帝被证明了。经院所称的形式，科学所称的能量，过渡时期所称的设计的根据，成了圣托马斯教堂的基础。上帝是一个理智的、不变的第一推动者（不是一个概念，也不为诸概念所证明），是一个被视觉和触觉所证明的具体的事实。托马斯在这个基础上进行建造。他的教堂的墙壁和拱顶比基础更为复杂，尤其是塔的建造是很麻烦的。教义，教会的主要宗旨，需要支撑。最重要的教义，诺曼大教堂的中心塔，是三位一体，在过重的布列塔尼方案和过轻的法国方案之间，诺曼人托马斯找到了一条路。回想到法国教会在圣伯纳德率领下如何强烈地在各种攻击之下捍卫三位一体说，人们就很想看看托马斯对此说了些什么；除非人们误解了他——确实很有可能是这样，因为谁也不能自称理解了三位一体——托马斯尽量简单地对待它。“上帝，他意识到自己，思考自己；他的思想是他自己，是他自身在动词——即所谓圣子——中的反映。”这个观念并不新鲜，而且作为观念来看也并不神秘。但下一步是质朴的：作为双重意识的上帝，爱他自己，并在圣灵中实现自己。三角形的第三条边是爱或天恩。

许多神学家都发现了对这个题目的这种论述的毛病，这一论述似乎很容易遭到阿伯拉尔、拉波里的吉尔伯特和其他许多逻辑学家都曾遭到过的那些非议。他们通常责问为什么托马斯将神的自我实现止于爱，或者限制在三角形之内，既然这些实现是实在的而非象征的，那么四边形至少和线条的任何其他组合一样实在。托马斯答道，只有知识和意志——即动词和圣灵——才是本质性的。这个回答并不能使每个人都满意，甚至在学者当中也如此，但既然圣托马斯依赖于这个简单的断言，我们也就不必去作神学上的争论了。只有作为艺术，人们才能说这种形式更多地是建筑的而非宗教的；而对圣伯纳德来说它一定是很可疑的。没有玄义，也很少有逻辑。圣灵的概念像小孩子的把戏；对一个亚里士多德的弟子来说，这是不能接受的，因为它推导不出什么东西，也无助于迈向宇宙。

如果有必要的话，托马斯应该接受批评，而无需接受指责，如果有指责的话。每个神学家在逻辑的研究把他拖进异端或泛神论之前，都只好停止逻辑的研究。神学始于共相，即上帝，他必须是一种实在而不是一种象征；但一定要将上帝的实现过程限制在某个地方，否则教士很快就变成棍子和石头中的上帝的崇拜者了。远古以来，神学家一般都选择止于三位一体；在这个三角形之中他们是地地道道的实在论者；但他们不能承认上帝在四边形和圆周中继续实现他自己，或三位一体的第三位是多样性的，因为三位一体是压在教会支柱上不稳定的重负，它像中心塔一样，经常摇摇欲坠，所以需要加以减轻。托马斯尽可能给它以最轻的形式，并把它固定在那里。

接下去，我们来看看托马斯的精心杰作——他的宽广的教堂中殿的拱顶。如果无知也被看作是一种意见的话，即使一个迷惘的灵魂也会赞美托马斯气势宏伟而又简洁的设计。他完全去掉水

平的线条，把它们仅仅当作装饰的一部分。像晚近的哥特式建筑一样，他的拱顶的整个重量从一百英尺高的拱顶石上的玫瑰花饰垂落到教堂的地面，却看不到任何东西打断支梁的垂直起拱面。在托马斯的创造中，没有什么阻隔在上帝和他的世界之间；次要原因变成了装饰；在教堂中只有两种力量，上帝和人。

有关创世的这一章是非常严肃的，而托马斯的创造，像每个其他创造一样，却可以进行大量的争论，任何一个学者都可以不同意另一学者对它的解释，当然任何人，不管是圣徒还是怀疑论者，除非受到上帝的启示，都不可能正确地理解创世；但无论在托马斯的理论中创造的含义是什么，人们认为他所持的观点似乎是，每一个被创造出来的个体——动物、植物或矿物——都出自一次特殊的神的行动。凡是有形式的东西都是被造出来的，凡是被造出来的东西都直接从上帝的意志亦即他的行动中得到形式。那些中介性的共相——第二性的原因——作为原因而消失。它们至多是顺序或者关系。一切都溶化于意志的一个普遍的行动之中；这个行动是瞬间的，无限的，永恒的。

圣托马斯看到的上帝如同弥尔顿看到的一样，

> 他容光焕发，灿烂辉煌，
> 光轮放射的火焰，万丈光芒，
> 他本来在高天上的议事桌旁，
> 坐在三位一体的中央；

所不同的是，托马斯认为，这张议事桌是张工作台，因为上帝毋须议事，他是一种行动。三位一体是一种意志的无限可能性；内中只有

> 凌乱地产生出来的
> 巨大事物的小型影像。

无论是时间还是空间，无论是物质还是精神，甚至力，都是不存在

的；或者即便存在，理智也无法理解它们如何能被统一在最低限度的联合之中。一块水晶同苏格拉底一样令人惊奇。只有抽象的力，或经院学者所说的形式，才永恒不变地存在，如同数学中抽象的线。

在圣托马斯建立这一教会信条前50或100年，一个锡托或别的修道院的修士（一个名叫里尔的阿兰的人）写过一首拉丁诗，一则极其深奥难解的寓言，它描绘了人类的创造的图景，就其中的机械过程而言，它描述的同托马斯看到的一样，这是它的长处。M.奥里乌曾印发过它的一个提要。阿兰对人类思想的弱点让步，承认上帝在时空中，或毋宁说在天庭的宝座上工作，那时"自然"计划创造一个新的更好的人，派"理性"和"谨慎"去向上帝要一个适合于这个新人肉体的灵魂。经过许多次冒险和多次繁琐的指导，"谨慎"这个信使到达了目的地，把她的危险的朋友"理性"甩在半路上。这个请求恭敬地呈递给了上帝，并被仁慈地接受了。上帝答应给予灵魂，并马上派他的仆人努斯——思想——到理念的仓库中去挑选：

上帝自己从事这一工作，并把
他答应的事付诸行动。
于是他让努斯去寻找
他的意志的记录，人类心灵的理念，
精神要按它的形式去塑造，
丰富的美德，它遮掩于
脆弱肉体的外表之下，
将被隐藏在身荫之中，
于是努斯，按照王者的命令，
一一翻找每个样品，
找出新的理念。
在如此众多的形象中，

她几乎难以找到，
她要找的那一个；
最后她要找的那一个出现了，
努斯亲自把这个形式带给上帝，让上帝
按模型造一个灵魂。
上帝拿起这个印记，
按形式本身的模型使灵魂成形，
摁在样品上，
这个形象正如理念所要求的那样。
印记盖没整个空白区，
压痕记录这个印模。

这段译文也许充满了错误；的确，人们可以怀疑阿兰自己是否准确地了解了这一过程。但大体上他的意思是，上帝有一个理念库，并用其中的一个形式给每个创造物打上印记。诗人们用各种形象来摆脱其逻辑上的困境，但制陶工和他的陶罐是最常用的比喻。在里尔的阿兰使用这个比喻的同时，欧玛·海亚姆也用了这个比喻，但是有一点不同：他的陶罐似乎只是质料，他的灵魂是从上帝那儿得来的酒；而阿兰的灵魂似乎是陶罐的形式而不是它的内容。

形象无关紧要。不管怎样，上帝的行动是精神与质料的统一，由同一行动或意志创造了此二者。没有中介的原因或条件掺杂进来；没有第二性的影响对结果发生任何作用。时间对它也不起作用。每个已经存在或应该存在的个体都是由同一瞬间的行动一劳永逸地创造出来的。"当问题涉及创造存在物和时间的宇宙的代理人时，我们不能把他也看作按照时间的顺序在现在和过去进行行动。"上帝发放出时间、力、质料、精神，像他也会发放出重力那样，不是作为他实体的一部分，而是作为他意志的力量，他用同一行动

维持它们的活动，而不是用一种新的行动。每一个体是直接行动的一部分，不是间接的成果。灵魂没有父母。一切错误中最严重的一个错误是设想灵魂是世代相传的。“有它自己的生命和行动，它能脱离肉体而生存，……所以它必定是直接被生产出来的，而既然它不是一种物质的实体，它就不能用生育的方法被生产出来。它必定是由上帝创造的。所以设想理智（或理智的灵魂）是生育的结果，就是设想它不是单纯的、简单的实体，而是像肉体那样易于腐坏的。因此异教邪说才说灵魂是世代相传的。”对灵魂来说是正确的东西，对其他形式来说必然同样也是正确的，因为没有一种形式是物质的实体。两个个体之间最可能的关系是上帝可能用了同一个印记或模子造出一系列创造物，特别对较少精神性的创造物来说，更是如此：“上帝是所有事物的第一个模型。人们也可以说，他的创造物中的某一些用作其他创造物的范型或模型，因为有些创造物是按其他创造物的形象造出来的。”但生育意味结果，而非原因。唯一真正的原因是上帝。创造是他的独有的行动，其中没有第二性的原因可以分功。“创造比生育更完美更崇高，因为它的目的是创造整个存在的实体，虽然它从绝对的无开始。”

托马斯·阿奎那，当他自己愿意的时候，头脑非常清晰，对这一点他特别自信。这位建筑师坚持他的建筑上的主导思想。教堂是上帝，它的线条排除了所有的干扰。上帝和教堂包容了宇宙中所有会聚的线条，而宇宙也只是表现出这些会聚起来的线条。上帝和人之间，没有任何东西来干扰。个体是形式或灵魂与质料的组合；但两者总是一起从无中由同一行动创造出来的。必须加以明确的是，灵魂不是先于肉体被创造出来的，它们是与它们赋予生命的肉体同时被创造出来的。这两种并不存在的实体结合之前，没有任何东西。在排除每种可能是先在的、第二性的或后起的原因方面语言则无能为力。可以说，整个宇宙是上帝的一种简单的

流出物。

于是，这个有名的连接——即普遍与个别，统一与多样，上帝与自然的那个著名的融合——就完成了。这一结合也扭断了一切被臆造出来的哲学体系的脖子；它摧毁了尚波的威廉，也要摧毁笛卡儿；这种从无限到有限的演化就这样完成了。托马斯像四百年后的斯宾诺莎再次取得胜利一样轻而易举地取得了这个伟大的胜利。他仅仅决断这一事实："它就是这样！它不可能是别样！""一千次以至十万次讨论了的，再来讨论这个第一推动力，这个斯宾诺莎式的实体，到底有什么用呢？我们知道它就在那儿！"正如海克尔教授非常公正地第一百万次重复的那样，这就够了。

不过有一点尚待解决。第一推动者和他的行动屹立不动，没人愿意去打扰他。但这不是曾使尚波的威廉伤脑筋的问题。阿伯拉尔的问题仍需作出回答。苏格拉底如何区别于柏拉图——犹大如何区别于约翰——托马斯·阿奎那如何区别于海克尔教授？他们实际上是二还是一？什么造成了个性？上帝的公分尺是什么？作为一种可能性永远存在于上帝中的抽象形式或灵魂是一还是多？对教会来说，这个问题是压倒一切的，因为如果人性是一而不是多的话，那么只同众多个体打交道的教会就会失去了作用。对经院来说，这个问题也很重要，因为如果灵魂或形式一开始就已经是多的话，统一性就不复存在了。最终的实体和第一推动者本身就成了多。整个问题又需重新讨论了。

使教会甚至他自己的教团惊恐万分的是，托马斯紧紧追随他的老师阿尔伯特和亚里士多德，断言灵魂是由质料测量的。"亚里士多德在他的《物理学》中说，实体按数量的比率划分。因而数量的尺度是个体的原则。"灵魂是质料按质料吸收能力的比例所吸收的一种液体，灵魂是按质料数量尺度的比例存在于质料中的一种能量。灵魂是酒，按杯子的大小，其数量或多或少。在关于1110

年尚波和阿伯拉尔之间大辩论的报告中，我们看到威廉不断地诱使阿伯拉尔承认质料造成了人；承认一般的等边三角形如果用金属造出来的话就成为一个个体，质料给了它单靠形式不能给的实在性；阿伯拉尔则回避这个问题，仿佛他的生命依赖于它。事实上，如果阿伯拉尔敢于追随亚里士多德而被看作似乎承认苏格拉底与柏拉图形式相同而只是体重不等的话，他可能已经因此而丧命了。圣托马斯如何避开这一问题是与对阿西西的圣方济各的同一质询紧密相连的。一个在一百年之内不偏不倚地包容了圣母马利亚、圣伯纳德、尚波的威廉，和圣维克多、尊敬的彼得，阿西西的方济各、圣多明我、圣托马斯·阿奎那、圣博纳文图拉等人的学派的教会，比任何一个现代国家所能作到的更为开明。国家也许可以容忍完全相反的意见，虽然这样做也是勉强的，但决不会包容和承认它们。这样开阔的胸襟很久以前就从人类思想中消失了。

但只有多明我会的修士们相信教会采纳了或甚至赞成这种个体化法则。如果M.茹尔丹是对的，托马斯很快会被迫将这种说法换一种形式，即虽然所有灵魂属同一种类，但它们为了与各别的肉体联接，所以它们之间的自然倾向是不同的。"这个灵魂适合于这个肉体，而不适合于另一个肉体。"这一观点是模棱两可的，因为或者是灵魂使本身个体化，而这样托马斯就放弃了他关于它们是同肉体一起从无中产生的一瞬间的创造物的学说；或者是上帝在创造的行动中使灵魂个体化了，而质料在这方面与它毫无关系。我们对这个难题并不关心，但以解释它为己任的那些伟大的经院学者却把它弄得更糟了，直到最后人们只能推测圣托马斯所持的观点是下面三者之一：或者是人的灵魂被上帝个体化了；或者是灵魂被自身个体化了；或者是按数量的比率被分开了，也就是说被质料所分开了。这等于说人们对这个问题一无所知，这点我们以前就知道并能平心静气地承认；但托马斯·阿奎那则被置于教会和经

院之间左右为难，人性自身有一个共同的形式，这个共同的形式使人性成为人性。通过某种手段这个形式与质料被联结在一起。事实上，质料只有与形式联结在一起才能被认识。然而如果上帝以瞬间的行动创造出质料，并根据其尺度给予它以形式，那么头脑简单的人会顺理成章地推论出，在上帝的行动中有一个灵魂的世界和一个质料的世界，上帝把它们按不同的比例结合在一起来造人和物。这样的学说对教会来说是致命的。最可恶的阿拉伯人或犹太人可能会被谴责为最大的异端，托马斯很清楚地意识到自己的危险，因此他一反人们想象中的他那冷漠迟钝的常态，急切地躲开这一危险。为了急于摆脱这些同道，他在所有同道中始终否认和驳斥这样一种观点，即：所有人的理智都是同一个理智，它们之所以有区别只是因为它们所伴有的质料的数量是不同的。他向这种学说的信奉者挑战："如果他敢，就让他拿起笔来吧！"由于甚至犹太人也享有一份常识，并且看到他们的一些朋友不久前因为持有这种观点（甚至不是公开地坚持这种观点）而被烧死在火刑柱上，没有人敢应战；那些没有受过教育的人也许根本就不能接受理智，但为了教育和拯救他们，圣托马斯及其门徒们的伟大著作必须首先存在，而他们之所以不能应战是因为他们不懂托马斯的关于质料和形式的学说，对他们来说这一学说似乎是赤裸裸的泛神论。

邓斯·司各脱也持同样看法，如果人们可以无保留地肯定《萨布蒂里斯博士》中任何意见的话。邓斯·司各脱只是大约在1300年托马斯死后才初露头角，因而他在我们的视野之外；但他仍是方济各会的骄傲，在权威上仅次于这位伟大的多明我会修士。由于否定了托马斯的关于质料使精神个体化的学说，邓斯使自己招致了更坏的指责，即指责他给予质料本身以某种未发达的、独立的、影子般的灵魂。同托马斯相比，邓斯·司各脱的体系倾向于意志自由。邓斯·司各脱认为，托马斯的第一推动力的力量的过大，抵

消了他的第二性原因的力量，因此这些原因显得全是多余的了。这是应当留给教会去决定的一个问题，但另一方面我们也不妨摘引教会内某些批评邓斯·司各脱的人的根据，他们认为邓斯·司各脱的学说往往把质料神化，并铺平通向斯宾诺莎的道路。泛神论和唯物主义之间的边界线总是狭窄而危险的，而各个学派的主要兴趣就在于挑对方的道路的毛病。

这些意见本身无须我们费心，虽然这个问题像过去一样容易引起争论并且或许已有许多争论了；但托马斯的思想轨迹是值得研究的。在一两个世纪之后，他那合理的、科学的、建筑上的激情可能会把他带上宗教法庭。阿西西的方济各所具有的古代穴居人的气息，并不多于阿奎诺的托马斯所具有的现代科学的精神。为了努力于符合逻辑，托马斯迫使他的神像他自己一样也符合逻辑。这种努力难以适合无限全能的上帝。他把教会的信条当作粗糙的石头那样敲凿成形。人类感兴趣的信条莫过于永生这个信条，它似乎是任何一个教会必须首先像光本身那样清楚地证明和表述的一点。托马斯坚持说上帝在无中以同一个行动或意志在创造了肉体的同时创造了灵魂，并在时空中把它们连接在一起，这样灵魂作为永生的存在物的合理性就减少了一半。灵魂作为肉体的形式而存在，并不先于肉体而存在。逻辑似乎要求推论，这个曾经在永恒时间中至多只持续了一个或两个刹那的联合体，当肉体死亡并毁灭时，只适合于这个肉体而不适合于其他肉体的灵魂也应随联合体一道毁灭。在那种情况下，教会也毁灭了，因为灵魂不存在的话，它也就没有理由再存在。托马斯是这样来应付这个难题的：肉体的形式可以从给予形式的质料那里得到永恒性。那种使精神个体化的质料，其本身就是对逻辑粗暴的歪曲，而它还给这个个体的灵魂以永恒性——它自己又不拥有这一永恒性——在许多博学之士看来这是一个弥天大谎。或许托马斯想把这个任务交给教

会，在那里它当作一个启示真理的问题而不当作逻辑问题。不管怎样，大多数现代逻辑学家都不会怀疑，他在处理精神和质料这个问题时陷入了困境。

人的灵魂在通过与质料接触而成了一个人，并通过瞬间的结合而取得了永恒的人格之后便得到了完成。实际上，它迄今未变。但一个比人更真实的实在的世界，天使和魔鬼是从不与质料结合的，所以它们不可能有格。托马斯承认并坚持天使是非质料的——既不掩蔽于质料之中，也不压印于其上，也不与其混合——是一般概念；也就是说，每一个都是他自己的一个种，一个等级，也许现在该叫作一种能量，只带有他自给的个性。

对现代科学来说，这个观点似乎很有道理。例如，科学必须与大量的化学能量打交道，而科学除了知道这些化学能量在同样条件下看上去总是经久不变的以外，对它们知之甚少。但人人都知道，在精神和质料的特殊关系中斗争一直很激烈。灵魂总是不愿与肉体和平相处。天使也总是要反叛。他们坚持要有自己的格，而魔鬼比天使更加固执己见。这场争论在过去和在现在决不是一桩小事。精神确实完全忽视质料。在13世纪，精神曾确实承认质料有些作用——在20世纪它则完全不承认了——但把它当作应加以剪除的有害的东西，对于精神的纯洁，作以下论证是徒劳的：精神必须妥协；自然妥协了；上帝妥协了；人自身只是某种笨拙的妥协。任何论证都不起作用。精神坚持绝对的专制主义。经院哲学家们和神秘主义者都不相信：质料同它看上去的一样——即便它确实存在的话——是不稳固的、变化不定的、影子似的东西；它以难以置信的速度变成尘土、气体、火焰，变成神秘的磁力线消失于空间，没有希望再能使之复原；它运转于永恒和无限之中，受精神、形式、能量或思想的驱使，这种精神、形式、能量或思想指导、支配和统治着宇宙，而且其本身即是宇宙。教会要想成为纯洁的精神；

她带着反感把质料看作某种邪恶的东西，必须与它保持距离，免得它玷污和腐蚀灵魂；她最愿意承认的是精神与质料只在第一推动者预先制定的和谐之中存在过，像一个双头的彗星那样，在永不相交的平行线上并驾齐驱。

几乎只有托马斯和他的老师阿尔伯特两人曾迫使教会作出妥协，这种妥协对它的平衡是非常必要的。质料与精神的平衡犹如哥特式教堂的拱顶的各种侧向压力的平衡一样，在教会的理智中同样也是必需的。托马斯在把质料置于他的保护之下时最充分地表现出了他的建筑上的固执。没有东西可以诱使他与天使妥协。他坚持把人当作质料与精神平等地享有的各种能的一种复合物完全分开。教会必须坚决地信赖这两者。天使之所以与低于他们的其它存在物不同，正是因为他们是非质料的和非人格的。这样僵硬的逻辑激怒了神圣的教会。也许只是托马斯在1274年的暴卒才使他免于阿伯拉尔的命运，但这没有挽救他的学说。两年之后，亦即1276年，法英两国教会就联合起来谴责它。巴黎主教艾蒂安·坦皮尔主持法国宗教会议；坎特伯雷大主教多明我会的罗伯特·吉尔瓦德拜主持牛津会议。参加宗教会议的包括经院哲学家和教士，而且似乎是多明我会与方济各会之间激烈的权力斗争的结果。显然，教会通过谴责双方的错误在两者之间作了调和。在这些错误中，源于亚历山大·海尔斯及其方济各学派的某些错误，实际上是另一个教会的基础。对某些错误的谴责显然是针对托马斯兄弟的。"反托马斯兄弟"会议禁止教授以下学说，即：因为理智没有质料，上帝对同一种类不能多加制作；天使是非质料的。而且，会议还攻击了托马斯体系的至关紧要的核心——上帝不能在没有质料的情况下在同一种类中增殖个体的事物；另外也攻击了它最宽广的形式—— *quod formae non accipiunt divisionem nisi secundam materiam*。这些谴责引起了很大的轰动。年老的大

阿尔伯特是这次攻击的真正牺牲品，他奋起为自己和托马斯辩护。在长期认真的努力之后，托马斯主义者在教团内根除了反对意见，并且把他们的运动推进到了罗马。经过50年的斗争，使用了教会政治中已知的所有方法，在1323年，多明我会促使约翰二十二世册封托马斯为圣徒，因而实际上肯定了他的学说。

这一史实表明，开始时甚至在经院学派中圣托马斯的体系也显得多么现代，多么异端，多么唯物，多么崭新和革命。但这是教会的事，是一个纯粹神学的问题。我们只研究他的艺术。我们看到，他像一个石匠一样，一步一步地，一石一石地建造他的教会大厦，"以12世纪建筑师的谨慎从事"其工作，就像维奥莱-勒-杜克观察到的鲁昂的某个类似的建造圣罗曼教堂之塔的建筑师一样："他给了他的作品以优雅和华贵，细致的研究，庄重的设计，完美的和谐。"这些都属于他的学派，而他是一个严格的喜爱结构的人，一个诺曼人。基础显示了这一点；崇高——那就是上帝——展现了这一点；由精神与质料的各种侧向压力的平衡形成的拱顶证明了这一点。但在艺术中，他仍有项最艰巨的工作，那就是塑造人。

于是，大教堂建成了，上帝也被建造在其中了，但到现在为止上帝仍独自占据着整个大教堂，并通过使创造出的质料与创造出的精神成为均势来保持平衡。建筑的比例是完美的；如此壮美、如此奔放的风格，如此恰当的规模，统一中如此动人的多样性，这些在别处都是前所未见的。但这华丽的建筑犹如布尔日和亚眠的大教堂以及普世教堂，其优点或缺点就在于：它们似乎更需要人，而不是人更需要它们；它们是为了大众而建造的，为了成千上万的人而建造的，为了整个人类顶礼膜拜，渴望宽恕和爱抚而建造的。卡特尔修道院不需要群众，因为它本来就是一个圣母的宫殿，圣母占据着整个修道院；但三位一体建造教堂的目的只是为了容纳人，而其造人的目的只是为了充满他们的教堂。如果教堂没有什

么人来，那么教堂和三位一体似乎同样都是失败者。布尔日和博韦的大教堂，没人的时候冷冷清清；这时它们并不比一个路旁的十字架更具宗教意味；当然，它们即使空空荡荡，恐怕也比牛和机器充斥其间时更具宗教意味。圣托马斯需要用真正的人充满他的教堂，虽然他为了这个特殊的目的已创造了他自己的上帝，但是人人心里都清楚，这个任务是全能的主曾处理过的最困难的任务。

笛卡儿说得很对，我们了解上帝！但人是什么？经院派答道：人是一种理性的动物！所以很明显，狗、蜜蜂或海狸它们没有一个看上去需要教堂。现代科学以巨大的努力已发现并宣布人是一种使人迷惑的能量合成物，这并不能帮助解释他与最终实体或能或第一推动者的关系，而后者的存在是科学和经院哲学家两者都承认的；科学在实验室里研究，而宗教在教堂里崇拜。上帝为了填满他的教堂而创造的人一定是一种独立于上帝的能；不然上帝就用他自己的能来填满他自己的教堂。迄今为止，圣托马斯的上帝仍独自在他的教堂里。他从无中创造出来的存在物——欧玛的粘土和定形的小瓦罐——依壁而立，等待着接受生命之酒，即它们自己的生命。上帝是这种生命、能、意志或酒——不管诗人或教授们把它叫作什么——的唯一原因，尽管他也是直接的原因和支持者。托马斯非常注重这一点。上帝是能的原因就像太阳是颜色的原因。上帝不仅把形式给了他的小瓦罐，或把能给了他的执行者，而且他还维持这些形式的存在。他不经过第二性原因，直接作用于每件事物和每个人。如果有一瞬间上帝的行动亦即他的意志停止了，宇宙不仅会化作碎片，而且还会化为乌有，那时必需从无中创造出一个新的宇宙。上帝发出能就像太阳发出光；如果这种发射哪怕停止一刹那，“整个自然之网就会复归于无”。一切事物都由一个瞬间的、永恒的、普遍的意志行动所造成，并靠这个行动来维持存在。

那么，除了创造以外还有什么神秘的洞穴可以让人及其自由

意志，以及他的责任和义务的私人世界躲藏起来呢？除非人是他自己的不受限制的世界的一种自由力量，否则教会就是骗子，而且即便补充说国家是另一个骗子，也无济于事。如果上帝是他的创造中万物的唯一和直接的原因和支持者，上帝也是它的缺陷的原因，而不能——由于本质上的公正和善良——让人为上帝自己的疏忽承担责任。国家或教会更不能以上帝的名义让人承担这个责任。

不管在"经院用错误的方法讨论无用的问题"的这一指责中存在什么真理，平心而论，人们不可能否认在这种情况下这一问题有实际的意义，其方法也非常重要。有神论者与无神论者，一元论者和无政府主义者都必须承认，社会和科学在确定宇宙是一个还是多个，是和谐的还是无秩序的时候，对神学都是同样感兴趣的。教会和国家宣称宇宙是一种和谐，而它们则是它的代理人。它们迄今还这么说。它们的主张导致单一的但却不可避免的结论，社会已同这些结论作了七百年的斗争，而且现在还在进行斗争。

在这个单一的、不可改变的创造的行动或意志之后，自由不可能存在于自然之中，甚至不可能存在于上帝之中。唯一可能的自由意志是上帝在行动之前的自由意志。阿伯拉尔以他严格的逻辑确证上帝没有自由；由于他自己无论如何都是最完美的，他必然创造出可能的最完美的世界。这很符合逻辑，但如果上帝按必然性行动，他的世界也必然是他的行动唯一可能的产物，而教会就成为妄自尊大的了，因为人企图干预这种进程只证明了他的愚蠢。托马斯不敢触动教会的根基，所以首先制定一条法律，即：上帝——先于他的行动——可以任意选择创造方案，而且已经选择了他所喜欢的创造方案，现行方案的和谐证明了他的完美。因而他保全了上帝的自由意志。

如果宇宙并没有表现出某些需要加以解释的分歧或混乱，这个哲学上的"拱点"就会终止设计，结束他的教堂赞美诗般的计划。

那时拉丁区的学生比现在更难相信上帝是无限的爱，他的世界是一种完美的和谐，因为在拉丁区，更多的是在被启示的真理中，完美的爱和和谐向他们展示了一幅苦难、悲哀和死亡的画面，一幅瘟疫、流行病和饥荒的画面，一幅水灾、旱灾和霜冻的画面，一幅世界性的大灾难和各处的横祸的画面，一幅残酷、邪恶、愚昧、无常、疯狂的画面，一幅善招致恶的画面，一幅恶永远是主宰的画面，一幅没有意义的享乐、没有收益的自私、没有原因的痛苦和无以名状的恐惧的画面。学生们不敢像伏尔泰那样，带着怪笑，公开质问里斯本地震是不是上帝无限的善的最后的证明，但在私下他们却非常放肆地使用这位圣人的论据，当教会告诉他们恶不存在时，这帮不敬的人哄然大笑。

当圣奥古斯丁把教会同关于恶只是善的丧失，而只有善才是存在的学说紧紧地绑在一起的时候，他肯定惹怒了撒旦。这个问题是令人非常头痛的。善是秩序、法律、统一。恶是混乱、无政府状态和多样性。哪个是真理？教会委身于这样一个教义，即：秩序和统一是终极真理，无政府主义者应当被烧死。她不能作别的事情，社会也支持她——现在还在支持她。但教会比国家聪明些，她始终看到圣奥古斯丁只解决了问题的一半。她知道恶除了是善的丧失也可能是善的过剩；善导致恶，恶导致善；像帕斯卡尔所说："纬度高三度就颠倒一切法理；一条子午线就决定真理；根本大法用不到几年就改变；权利也有自己的时代。以一条河或一座山划界是多么滑稽的正义！在比利牛斯山的这一边是真理的，到了那一边就是错误。"托马斯承认，上帝自己虽然怀有最好的意愿，但也可以是恶的来源；他只是要求上帝的行动最终的结果是善的。他不能在这点上提供证明，但他能假定一个善的计划是可行的，这个善的计划会变得更加完美，因为它允许在细节上有极大的自由。

人们几乎感觉不到圣托马斯在这里施展他的全部能力。对于

无限的善、正义和力量，他提出的是建议而非证明，是辩解——因为明显地致力于辩解，所以更加软弱无力——而非捍卫。爱开玩笑的人会补充说，他从缺陷中找到了新的证据，或者说用一台机器的许多缺点来证明其完美。但是不管怎样说，社会从未靠证明它有强制道德或舆论一致的权利而做得更好。除了维护法律之外，它只能维护权力。严格的神学走得更远。在上帝的远虑中，人不算什么。出于正当的责任感，每个太阳系都应乐于牺牲，如果整个银河系的功效从而得到改进的话。这种神学使圣托马斯感到惊愕，他从不为抬高上帝而完全放弃人。他坚持把上帝和人联系在一起，如果他错了，教会会公正地原谅他，因为他犯的是人的错误。什么时候路走不通了，他就求助于上帝，好像他觉得造物主在道义上有责任帮助他的创造物似的。

对于上帝的想象是，他永远坐在工作台旁，力图完全按现在这样保持人类的存在，然而人们明白，在上帝意志的那些无数的任意的创造物中，几乎没有百万分之一能逃脱现世的苦难或永世的劫难。这一想象对于一个教会来说充其量也不是个最好的背景，正像圣母和救世主通过指出前景已经坦率承认的那样；但教会对此没有责任。人类不能接受一个无秩序的——二元的或多元的——宇宙。世界在这里以其全部的混乱状态凝视着人们，社会却为了自我保护坚持其统一性。现在社会仍坚持把它当作统一体，虽然不再假装合乎逻辑。社会坚持它的自由意志，虽然对自由意志的解释除了使那些非常希望感到满意的人之外从未使任何人感到过满意，虽然这个词在通常意义上意味着创造中的二元性而非统一性。教会与制造这个谜——困扰人类的、最古老的谜——毫无关系。除了所有神学的干预——亚当的堕落或夏娃的错误，赎罪，审判，或拯救——之外，宇宙要末是一个，要末是两个，或多个；能量要末是一种，只是自身力量的显示，要末是若干种；上帝要末是和谐，要末

是混乱。人类以实际上的一致性拒绝了两元或多元方案，坚持了统一性。托马斯按照问题向他提出时那样接受了它。统一性有很多缺点；他并不否认这些缺点。但他宣称，这些缺点可能是些偶发事件，被承认的统一性甚至可能会证明这些缺点的好处。在作出巨大的让步之后，他还需设法将一个强烈拒绝进入这一体系的成分带进这一体系：那就是人自身，人坚持认为，宇宙是一个整体，但人是一个宇宙；能量是一种，但人是另一种能量；上帝是全能的，但人是自由的。这个矛盾一直存在，今天也还存在，并必然永远存在下去，除非人承认自己是一台机器，或承认无政府状态和混乱是自然的本性，规律和秩序只是例外情况。达成一致也许会成为可能，但在13世纪不可能，现在也不可能。圣托马斯的解决方案除了实际使用之外不可能是简单的和最终的，但它有作用，并且仍然有效。

从来没有人认真地肯定过意志的确确实实的自由。绝对的自由就是没有限制；责任就是限制；所以理想的自由的个体只为自己负责。这一原则是无政府主义的哲学基础。就科学已经证明了的任何事情来说，也许就是宇宙的哲学基础；但它对任何社会都是致命的，特别对国家充满敌意。13世纪的教会可能已经找到了一种为了善良的目的甚至利用这一原则的方法，当然，圣伯纳德的影响是非社会的，圣方济各的影响是无私的，它们甚至足以安抚好斗阶层的无政府主义者。但圣托马斯是为教会和国家而工作，不是为了灵魂的拯救而工作，他的主要目的是压制无政府主义者。绝对的自由意志的理论从未进入过他的头脑，就像物质的自由意志的理论不会进入一个建筑师的头脑一样。教会没有授权他来讨论这个意义上的自由意志的课题。实际上，教会从来不承认自由意志，而且也尽量避免使用这个词。在拉丁文里，所用的词是 *liberum arbitrium*（自由选择）而且在法语里至今还严格保留着 libre arbitre 这个词。自圣奥古斯丁以来，教会从来也没有这样不科学过，以至

于容许在选择道路的能力之外有自由，有些道路经过教会，有些则不经过，但它们都通向另一个世界，就像罪犯那样可能被允许在断头台或绞架之间有选择的自由，但不会损害判决的权威。

托马斯从下述这点出发，离开理论的自由已经很远了。“在我们可以选择这样或那样的东西这个意义上说，我们是自己行动的主宰，”他开始说道，“而现在，正像亚里士多德所说，我们所要选择的不是我们的目标，而是与目标相关的手段。”不幸的是，即使这样把人的自由的力量大大砍削掉，也还是与事实和逻辑不符。经验证明人选择行动的能力远非绝对的，而逻辑似乎要求每个选择都有决定意志去行动的先定的原因。科学证明，不放弃力的统一性和规律的基础，选择就不是自由的——也不可能是自由的。社会坚持认为，不管科学或统一性要求什么，它必须有选择的自由。圣托马斯必须在看上去没有路的地方选择一条通过这些困难的道路，以阐明自由选择(*liberum arbitrium*)的理论。

托马斯解决这个问题的方法确实是像建造哥特式拱顶的方法一样科学。实际上，将他的经院词汇译成现代的专业术语，人们就很容易领会他的方法。对这些对应词稍加变通，托马斯的思想现在可以这样写下来：

上帝这个词的意思是第一推动者，他向宇宙提供全部能量，直接作用于人和其他创造物，驱动人像机器马达一样运转。但人因被特别赋予了一种比别的动物更为复杂的器官，享有一种特殊的反射能力，即一种思考的能力，这种能力使人能在一定限度内在各种道路之间进行选择；这种非凡的能力就叫自由选择或自由意志。当然，思考还不是选择，即使一个人的精神反射得像一座灯塔上的灯室的每一面一样完美，要是没有驱使它行动的力量，它永远不会进行选择。

现在让我们看看托马斯的说法：

需要有某种动因来决定人的选择；这种动因就是思考。因此，人进行思考，以便在两个所提供的行动之间学会作出什么样的选择。但反过来说，思考也是做相反事情的一种才能，因为我们可以思考也可以不思考；我们并不比以前走得更远。人们不能无限地把这个过程倒退回去，因为在那种情况下人永远不能作出选择。固定点并不在人身上，因为人作为与他自身不同的一种存在物，我们在他身上所遇见的只是各种选择的才能。我们因此必须借助外在的动因的干预，它将给我们的意志以推动力来结束其犹豫不定：这个外在的动因不是别的东西，而是上帝！

这一方案似乎同像发电机一样现代的动力学体系没有什么区别，而且也不愿意有什么区别。甚至在第一推动者身上，从行动的那一瞬间起，意志的自由就消失了。创造是不连续的；它是瞬间的思想和行动，等同于意志，而且从头到尾都是完整的和不变的，包括时间也作为其作用之一。在这一点上托马斯是最清楚的："假定上帝确实意欲某一事物，他就不能意欲不意欲它，因为他的意志是不可改变的。"他意欲某些事物是偶然的，另一些事物是必然的，但他在同一行动中意欲偶然亦即必然。"它们是偶然的，因为上帝意欲它们如此，而且上帝按此目标支配它们成为现在这样。"他以同样的方式意欲他的创造物在时间和空间以及顺序上发展它们自己，但他除了创造这些事件之外还创造这些条件。他在一次行动中创造出整个的、完全的、不变的事物，然后它就像一幅可卷的画卷一样按先定的偶然性展开。

人的自由选择(*liberum arbitrium*)很容易陷入作为一种先定的偶然性的处境。上帝是第一原因，他直接作用于所有的第二原因；但当他机械地作用于其他创造物时——至少像我们所知的

那样——他在一点上自由行动，只要这一自由行动是延伸在那条线上，它仍是自由的。人的自由来自这个源泉，但是十分清楚，只有他作为一个原因时才是如此；它是为第一原因的一种新的力量所决定的反射作用。

不论这些观点曾经听起来多么难以理解，但将它们与现代能量的理论进行比较却远非难事。实际上，用那个标准加以衡量，托马斯的推动者的唯一显著特征是它的简明性，托马斯的第一推动者威力无穷，它的能的射线是无限的，在这些无限的射线之中，某一簇到达了人类，而且，只要传导良好，每个人都会机械地行动起来；在射线因种种原因霎时间受阻的情况下——就是说在精神中产生了犹豫或思考的影响——这种射线就会积累起来，直到获得冲破障碍的力量为止。像托马斯表述的那样，第一推动者不是别的东西，而是上帝，他干预决定射线的去向。人与植物的唯一区别是被称作精神的那种复杂镜子的反射作用，而精神的标志是思考性的吸收或选择。表面上的自由是由这台极其精密的机器引起的一种幻像，但实际上推动力是同样的——那就是上帝的推动力。

在对教义作解释的过程中，人们通常所说的自由被更多地排除在外。假定对一个既定的目标传导不足，而这个目标必须要有良好的传导，那会怎么样呢？在一般情况下，可以这么说，这个导体百分之九十九会被烧毁，被诅咒，被扔掉。这是大多数人的情况。但也有一些这样的情况：这个导体可以从第一推动者那里获得能量的补充，使其达到预期的目标。在教义中，这种储备能量的储存在技术上称作神恩。在这个词严格的、神学的意义上，正如托马斯所使用的那样，神恩的准确的字面意思是："作为一种超自然原因的第一推动者在灵魂中所产生的、使自由意志得以完善的一种动力"。它是一种储备的能量，用以援助和加强电池的正常的能量。

在一些虔诚的人看来，这种对神圣真理的科学的倒置似乎是

而且也确实是，渎神的。托马斯在教会中的诸多批评者一直正是这样谴责他的学说的，并且现在还在这么做。他们坚持说，他把上帝降低成一种作用过程，人则成为被动的力的导体。他们说，他在宇宙中除了上帝以外没有留下任何东西。这种猛力投向其他所有哲学体系而将它们置于死地的可怕言词，六百多年来一直大量地猛力投向托马斯，但对教会却没有明显的影响。在一般人看来，这种做法似乎超出了理性批评的范围。对极其博学睿智的耶稣会的总会长来说，泛神论和托马斯主义的区别缩小到了这样的程度："泛神论从一种无限的实体亦即充分存在的概念出发，推断出除了这个存在之外不存在其它的存在，除了绝对实在性之外不存在其它的实在性。托马斯主义从第一原因的功效出发，倾向于逐步缩减第二性原因的功效，并以一种只接受不产出的被动性来代替它。这种被动性是在不作决定的情况下被决定的。"学建筑的学生对托马斯主义和泛神论都知之甚少(其实，关于这一点，他们对建筑也知之甚少)，对他们来说，托马斯主义最令人惊讶的地方在于它令人惊叹的科学方法。方济各会和耶稣会称其为泛神论，但科学也是泛神论，或者说直到最近还完全是泛神论性质的。科学公开表明它的目标只是将多样性归纳为统一性，并且好像它自己是教会似的，把任何对其目标、方法或结果提出疑义或进行争论的人逐出教门。这种努力在从多样性出发的现代科学中，像在从统一性出发的托马斯·阿奎那中一样明显，而且也完全一样勤勉。它必定很难成功，因为只要它是科学而非伪装的宗教，它的真正目的同样要靠达到无限的复杂性才能加以实现。但最终统一性的断言或假设像它在神学中表示上帝的特性的解说一样有力地表明了能量规律的特性。如果这是对托马斯的非难，那么这同样也是对克拉克·麦克斯韦尔的非难。事实上，这是人们对两者大加赞美的东西——博大崇高的概括的能力。

在任何体系下，把上帝与人置于同一个屋顶之下——把两种独立的能置于同一的控制之下——是需要一番艰苦努力的，就像科学很有理由地所知道的那样。无疑，有许多善良的基督徒和某些异教徒曾被一种旷世绝技所震撼，他们感到自己突然被这种绝技所俘获，手脚被捆住了，相互被绑在一起，不容你同意或协商而被拖进了教会。对那些宗教神秘主义者来说，他们的怀疑主要是关于他们自己和他们自己的存在，圣托马斯的人似乎不值得教会费这么大的代价和麻烦来管理，因为他并不渴望进入。真正的宗教无须关注这种作用过程就能感到上帝的临近。神秘主义者，如圣伯纳德、圣方济各、圣博纳文图拉或帕斯卡尔等人，有权提出这种反对意见，因为他们进入教会可以说是破窗而入的。但是整个社会曾接受并留住了圣托马斯的人，虽然圣托马斯曾把他移交给了政府；一个两面的存在物，自由或不自由，负责任或不负责任，一种能量或能量的一种祭品，由选择而运动或由强迫而运动，似乎是当时社会利益所需要的。当然，圣托马斯没有给他塑造的人以过多的自由，但他还是比国家以往所给的要慷慨些。圣托马斯向人索取得很少，而给与人的却很多；甚至给与同国家过去或现在所给与的一样多的意志自由；他还增加了不朽的来世和在适当的限制下的永恒幸福；他的上帝关心人现世的幸福远比国家以往所做的更为殷切，并且，他的上帝分配给人的教堂中的位置是人在议院或国会的楼座中不可能得到的；除了所有这一切，托马斯和他的上帝还让人居于宇宙的中心，让太阳和星星为他所用。从来没有任何成文法为人做过这么多，也从来没有任何社会改革试图这样做。但人曾苦苦地抱怨他没有自己的权利，甚至在教会中仍在抱怨，因为圣托马斯在人对自由意志的执着追求上加了一个多少有点含混不清的限制。

这样，圣托马斯就完成了他的工作，使那些聚集的线条处处都

保持清晰而纯洁，并且毫无损伤地将它们并入给与他的设计以统一性的曲线。他的尺度感和比例感是他那个时代的伟大建筑师们所有的感觉。人们可以对此研究一生。他在对他的神加以一定的限制时并不比在按这种尺度限制人时表现出更多的犹豫不决。听起来很奇怪，虽然人认为自己在享有自由方面受到粗鲁的对待，但如果自由意味着优越，那么行动中的人比上帝优越得多，因为上帝的自由被圣托马斯加上了人从不会容忍的限制。圣托马斯甚至不允许上帝有一个未确定的意志；上帝是纯粹的行动，因此他本身不可能变化。只有人，才被允许改变行动的方向。更奇怪的是，人可以用完全拒绝行动来绝对地证明他的自由；如果他不想活下去，他就可以结束生命，而且通常就是这么做的，或者是默许别人来帮他解脱。而上帝不能自杀，甚至不能有一刻停止行动。如果人有使他自己变得荒谬的那种离奇的幻想——一种仅限于他自身但非常强烈地被表现出来的情趣——他可以随他所愿尽情地荒谬；但上帝不可能荒谬。圣托马斯不给上帝自相矛盾的权利，而这则是人的主要享乐之一。尽管人享有为了他的目的而无限制地变坏的自由——正像教会和国家都曾苦苦地抱怨，而且现在仍在抱怨的那样，人放肆地滥用了这种特权——上帝是善，而且不能是别的。尽管人有某种程度的自由，可在他的比较宽敞的囚牢中走动，上帝则因为无处不在，所以不能移动。至少就某个方面来说，人的自由似乎不是相对的，而是绝对的，因为人的思想是一种不理会空间、时间、秩序、物体或感觉的能。但上帝的思想既是他的行动又是他的意志；准确地说，上帝不能思想；他是存在。圣托马斯不愿意或不能承认上帝是必然性，这似乎是阿伯拉尔的观点，但他也不能容忍一种对自己不承担道德义务的神圣的疯子的观念。圣路易的"大气"围绕着托马斯的上帝，它的纯粹的"以太"阻止了行将到来的对一个启蒙的欧洲的腐蚀和污染——瓦卢瓦家族和波旁家族，

奥卡姆家族和霍布士家族，都铎家族和梅迪奇家族。

神学最终总是要转化成艺术，而终止于渴望。塔尖证明教堂是正当的。在托马斯的教堂中，人的自由意志是对上帝的渴望，他像沙特尔和拉昂的建筑师们对待他们著名的尖顶塔一样对待这种渴望。方基塔，上帝的力量在行动中的表现——上帝的创造——作为上帝能量之正常整体的一部分升到教堂正面的高度；后来，没有努力的迹象，没有突变，没有逻辑上的歪曲，突然变成了一个多面的、自动的、消失中的人的灵魂，而且不管是维拉尔德·德·奥内库尔还是邓斯·司各脱都不能辨认出上帝的力量在哪里终止，人的自由意志在哪里开始。他们看到的只是灵魂消失于天空之中。人们不愿意问如此优美的艺术品为什么会是这样的结局。人们没有心思去挑剔技能上的毛病。

对圣托马斯的神学，我们无须过多地劳心费力；既然教会仍处于负责的地位，对它自己的教义负有责任，那么，不管他把比教法所允许的更多的泛神论还是把比邓斯·司各脱所赞成的更多的唯物主义——或者两者都更少——放入他的宇宙，现在可能关系都不大。但他的建筑学是另外一回事。如此科学的和建筑性的一种方法，决不是一件偶然的事，或者说，即使受亚里士多德的启发，也决不是一个人思想的产物。无论是托马斯的教堂还是建筑师的教堂都不是一件急就的作品，而是一座经过充分研究的建筑。各部分的每一关系，平衡的每一变动，建筑的每一细节都投入了无数的精力，它是两百年来几千人实验和讨论的成果，他们的思想和直觉都很敏锐，而且他们几乎不讨论其他问题。科学和艺术是一体的。托马斯·阿奎那本来可能会在博韦建造一座比实际的建筑师所设计的更好的教堂；但正像1276年的宗教会议所指出的，那位建筑师完全有可能避免托马斯的一些错误。这两人都是大艺术家，也许是他们行业中前所未有的最伟大的人物；这两人除了他们的实践

之外还一定都是伟大的学者。这两人都曾不断地受到人们和各种团体的批评，这些人的思想与他们一样敏锐，这些人的学识与他们一样渊博。如果说坎特伯雷大主教和巴黎主教曾谴责托马斯，那么，伯纳德主义者差不多在二百年之前早就谴责过博韦。《神学大全》和博韦大教堂都极其现代化、科学化和技术化，它们标志着欧洲在经院科学的设计方面所达到的极点。这就是我们需要知道的一切。如果我们愿意，我们还可以继续详细地探讨这种艺术缓慢的衰落。它的本质——绝对的中心思想——就是在思想和建筑这两者之中有机统一的本质。从那时起，宇宙已无可挽回地变得更加复杂，不太可能缩减到受一个中心的控制。宇宙好像同人一样固执，坚持扩展它的权能；它又好像同女性一样不可捉摸，躲避强加给它一个单一的意志的图谋。现代科学像现代艺术一样，在实践中往往丢掉有机统一的信条。某些中世纪的思想习惯还残留着，但即使那样，据说它们也在日益增加和扩展的复杂性面前认输了。如果人不再把科学或艺术看作一个有机的整体或统一性的表现，那么过错不在于人。统一性把它自己变成了复杂性、多重性，多样性，甚至变成了矛盾。全部经验，无论是人的还是神的，使13世纪的人确信：宇宙之线集中于一点。他怎么知道这些线向着每个想象得到的和想象不到的方向伸展，而且至少有一半似乎与任何可想象的统一的中心是背道而驰的呢！13世纪的人朦胧地意识到他的三位一体在逻辑上需要第四维，既然甚至当代数学家也只能臆测它的必然性，那么，经院哲学家又怎么能提供它呢？当然，人往往丧失他的尺度和关系感。一条直线，或若干直线的组合，也许还有一种艺术的统一性；但在艺术中一连串负号能有什么用呢？即使这串负号是连续的，艺术家至少可以借此表示一种虚无；但设想一下，欧玛的关于球和玩球者的动力学类比结果成了一个科学公式！设想一下，一个最高的科学权威为了取得某种统一性，不得不求助

于中世纪，让一个想象中的精灵对他的原子进行分类！艺术怎么能处理这种问题？艺术失去与哲学和科学的统一性有什么奇怪！艺术为了表现混乱而不得不被搞乱，但或许这样它才是最真实的。

某个未来的夏天，当你们老了的时候，当我像欧玛一样只留下一个经院哲学的空杯子让你们去倒的时候，你们可以继续撰写圣路易、圣托马斯和洛里斯的威廉死后，以及博韦衰败之后的故事来自娱。这出戏剧的哀婉情趣随着每一次新的表述而变浓，但至少你们能够从中了解到，你们19世纪的前辈对于丧失艺术中的统一性观念是不应承担责任的。早在14世纪，不稳定性的迹象就已出现，而且，在18世纪之前，统一性只是成了一种回忆。将一种张力集中于一点，然后把它一分再分，再把它分配到一个看得见的基础的一些看得见的支撑线上，这种老习惯在1500年之后不久就在建筑学中消失了，但在神学中多保留了两个世纪，甚至在某些守旧的社团中一直持续到我们这个时代。但它的价值被遗忘了，而且它主要是作为一个嘲笑教士的老掉牙的笑话而幸存下来的。两个时代之间的那个阶段像米开朗琪罗的奴隶雕像一样美，但是你只有居高临下观看才能领略它的美，因为它出自它光辉的源头。真理也许在事实上并不存在；科学断言它只是一种关系；但被人们当作真理的东西却到处盯着人们的眼睛看，并且乞求同情。12和13世纪的建筑师们把教会和宇宙当作真理，并试图把它们表现在应当达其极致的一座建筑之中。他们根据大量的经验准确地辨别出哪里可表现出这些风格，于是就把他们的尺度放大到材料承受力的极限，然后把重累减轻，把负荷分散，直到那些看起来纯属装饰的天沟和滴水嘴，以及那些看起来粗犷怪诞的雕塑，全都不是对拱门就是对视觉在起作用；上上下下所用的每一吋材料，从地下室到拱顶，从人到上帝，从宇宙到原子，都有它的作用，需要支撑的地方就给以支撑，感到密集的地方就给以重压，但总是带有这样一个条

件，即明显地让人看到那些导致统一性的大直线，和那些控制分叉的曲线；结果是，从塔顶上的十字架和拱顶上的拱顶石，往下经过肋梁、柱子、窗户，到远在墙外的拱扶垛的地基，一个观念支配着每个线条；亚眠大教堂是这样，圣托马斯的教堂也是这样。两者的方法相同，其成果是以非凡的统一性为标志的艺术，这种统一性一直没有消亡，并为它的目的服务，直至人改变了他对宇宙的态度。问题不在于这种艺术，或这种方法，或这种结构，而在于当人移动时呈现出各种不同的面貌的宇宙本身。假如圣托马斯的教堂也算是一个教堂的话，那么，它是人所修造的最富有意味的教堂，而那些伟大的哥特式教堂则是它最完满的体现。

也许它最好的证据就是它们明显的不稳定性。在为哥特式教堂所暗示的一切精心炮制的象征意义中，最生动最完美的可能是这样一种象征意义，即：纤细的支梁、跃动起伏的拱门、骤然下降的拱扶垛——摆脱一种明显的张力的明显的努力——让我们永远忘不了唯独信仰支撑着它，如果信仰垮了，天堂也就失去了。平衡的脆弱显然超出了安全线；危险潜伏在每一块石头之中。沉重的塔、不稳定的拱顶，飘摇的扶垛所包含着的危险；逻辑的不确定，三段式的不均衡，思想之镜的参差不齐——所有这些萦绕着教会的恶梦都在哥特式教堂中强烈地表现出来，好像是人类苦难的哀号，这种感情以前从未表现出来过，以后大概也不会再表现出来了。它渴望的欢乐被抛向天空。它的缺乏自信的悲怆和怀疑的痛苦，作为它最后的秘密被埋在地下。你可以从它那里读出取悦你青春与自信的其他任何东西。对我来说，这就是一切。

上文是亚当斯的《蒙特·圣·米海尔和沙特尔》第16章。

（涂笑非 译）

伏 尔 泰[1]

1694—1778

显然，伏尔泰1751—1753年还在腓特烈法院供职期间，便初次产生了撰写一部《哲学辞典》的念头。在他看来，这部辞典是“对他有关今世和来世的看法的一种按字母次序排列的说明”。到1764年该辞典初版时，他将原先为狄德罗和达朗贝的法国《百科全书》撰写的许多条目编入其中。因而，在此呈献的选编，也为研究使《百科全书》得以著称的诸哲学概念之一提供了一个机会。也许可以十分恰当地说，这一选编构成了一种特殊类型的通俗哲学。

受过教育的读者会从这种风格简朴、明了的作品中领悟到更多的东西，一般地讲，这在柏拉图、贝克莱以及今天的伯特兰·罗素那里亦然。与这些作者一样，伏尔泰也否定了如下观点：哲学，像在亚里士多德、阿奎那以及怀特海那里看到的，必须发展出一套高度专门性的术语。然而却不能宣称，伏尔泰也有着那种在柏拉图等第一组作者那里所见的同样的哲学观。他极少提出这组作者所要解决的那类难而费解的问题。被他当作目标追求的明晰性，同样地既涉及内容方面，也涉及形式问题。

威廉·詹姆斯曾将他的一部著作冠以《通俗哲学文集》之名，这一书名对伏尔泰的这些条目也同样适用。他们都认为，他们所撰写的内容太重要了，以致不能将之仅仅局限于专业范围之中。

[1] 有关伏尔泰的生平事迹，参见本丛书中文版第1卷第415—416页。

它们关涉所有的人，理应受到所有人的重视。不过，从他们两人的著作整体比较来看，他们的这种一致性倒像是个例外。在其他方面，我们则不能说，他们都受惠于同样的哲学概念。

与前文提及的那些作者相比，伏尔泰究竟有着怎样的不同之处？也许对这一问题的最简约的叙述方式即是指出，伏尔泰有着更强烈的文学和政治色彩。有一次，他曾把其因之而闻名的那些富于想象力的表述形容为"哲学小说"。① 在《哲学辞典》中，对小说的这种兴趣亦有所显露。例如，在他有关真理的那个条目中，人们可以看到他在编本丢·彼拉多的故事。然而，他在这样做的时候决不仅仅是位小说作者，很显然，他所关注的是区分并分析真理的种种含义。

伏尔泰的政治意图始终是昭然不饰的。他一直在攻击教会和国家的现行权力机构。《哲学辞典》中的许多条目最初是为法国《百科全书》撰写的；而后者则被看作是一种武器，它集形成看法与提供知识于一身，人们普遍认为，它对那些导致法国大革命的事件及舆论起到过积极的作用。因此，在伏尔泰眼里，哲学总是政治性的。他会赞同马克思的看法：哲学是变革世界的工具。

（王少军 译）

① 参见《米克罗梅加斯》，本丛书中文版第1卷第419—435页。

常 识 哲 学

（摘自《哲学辞典》）

技 艺

技艺的新近诞生并不
证明地球的新近形成。

所有的哲学家都已把物质看作是恒存的，但是，技艺看来是新生的，就是制作面包的技艺也有其新近的起源。最初的罗马人吃的是半流质食物。很多民族的那些征服者原来既没有风车也没有水车。乍看起来，这一实情似乎与那种关于地球亘古如今的学说相悖，或者似乎表明，我们的世界经历过可怖的剧变。野蛮人的侵入几乎不可能毁灭已变得必不可少的那些技艺。假定有一支黑人的军队从南非的山上如同蝗虫般地向我们袭来，他们穿过莫诺莫塔帕、莫诺伊姆基等地，横跨阿比西尼亚、努比亚、埃及、叙利亚、小亚西亚以及整个欧洲，蹂躏并毁掉沿途的一切，但是，仍会有一些面包师、裁缝、鞋匠以及木匠被保留下来，这些必要的技艺还会复兴，被毁掉的只是那些奢侈的玩意。这便是当年罗马帝国倾覆时的情形，当时，甚至连书写的技艺也变得极为罕见，几乎所有那些有助于把生活变得惬意的技艺都在很长的时期荡然无存。而今，我们每天都在发明新的技艺。

从所有这些情形，并不能引出任何有充分根据的结论来反对地球的古老性。因为，假定蛮族的洪祸曾彻底荡涤了书写和制作面包的技艺，甚至假定我们过去拥有面包、笔、墨水和纸只有10年的历史——那个根本没有面包吃或没有记录下其思想而能存在

10年的国家，也就能在根本没有这些资料的情况下存在一个时代或千百年。

很清楚，人类和其它动物都能在没有面包师、没有传奇作者、没有牧师的情况下很好地生存，美洲便是见证，我们大陆的四分之三地区也是见证。我们这里的技艺的新近诞生，并不证明地球的——像伊壁鸠鲁所妄想的那样——新近形成。在沉思玄想方面，伊壁鸠鲁是我们的前辈之一，他曾猜想，永恒的原子在它下降的某一天纯偶然地形成了我们的世界。蓬波纳蒂乌斯过去常说："即使这个世界不是永恒的，凭万圣作证，它也是非常古老的"。

占星术

较之巫术，占星术可能建立在更好的基础上。因为，即使谁都不曾见过妖怪、狐猴、女神、佩里斯(peris)①、精灵或恶魔这些东西，占星术士的预言也常常被看作是成功的。如果两位占星术士在谈论一个小孩的命和天气，其中一位说这个小孩会活到成年，而另一位却说不能活到成年；如果一位宣布有雨，而另一位却说是晴天，那么，显然其中总有一位是预言家。

占星术士最大的不幸是，自从这门技艺的规则确立以来，天空已发生了变化。位于赤道的太阳，亚尔古时代是在白羊宫，而今天则在金牛宫；这对于占星术士们的技艺的重大危害是，他们在今天把显然属于太阳的不同的宫的东西张冠李戴了。然而，这还不是用以反对占星术的决定性的论据。这种技艺的操持者在自我欺骗；但这并不表明这门技艺就不能存在了。

这样讲并没有什么荒唐之处：某某小孩生于月亮渐盈时，当时

① 据波斯民间传说，佩里斯是类似于小精灵或仙女的男性或女性超自然物。它以水的形式出现，由受贬的天使变成。它被赶出天堂，直至善行赎罪完成后才许回去。最初，它被认为是邪恶的，后来则被认为是善良的、美丽的。——中译者

风雨交加，某某星正在升起；他的体质虚弱，他的命不幸而短暂——有相当一部分体质很差的小孩通常如此。反之，说这个孩子生子月满之时，当时风和日丽，某某星正在升起；他的体质强健，活得长而幸福。假如这些观察被重复，假如它们被证明是准确的，那么，经验就可能在历经千百年之后形成一种难以对之产生怀疑的技艺。人们似已不无道理地认为，人就像树木和蔬菜一样，必须只在某些季节种植与播种。如下说法本来就于反对占星术毫无助益：我的儿子生于幸运的时刻，可他在婴儿期就夭折了。那位占星术士会答道：在适宜的季节种植的树枯萎死掉是经常发生的；我当时是就司命星来答复你的，而并非就你所传给你孩子的异常的东西来答复你的。仅当没有任何原因是与司命星所能行的善事相对抗时，占星术才能施行。

如下说法在使占星术信用扫地方面也不会更成功：两个生于同一时刻的孩子，一个成了国王，而另一个只当了个其教区的教区委员。因为，那位占星术士可以这样来很好地维护自己，即指出：像这位王子成为国王时是交了好运一样，那个农夫成为教区委员时也是交了好运。

如果有人提出，一个被西克斯图斯五世绞死的歹徒，是和西克斯图斯五世这个由猪倌变成教皇的人同一时辰出生的，并以此诘难占星术士，那么，占星术士就会说，须臾之错早已存在，并且，根据规则，同一颗星不可能既赐与罗马教皇的三重皇冠又安置绞刑架。只是因为有大量的经验与预言不符，人们才终于真正认识到这种技艺是虚幻的；但是，在使他们醒悟之前，他们始终是轻信的。

欧洲著名数学家之一施特夫勒，活跃于15、16世纪，长期致力于对康斯坦茨会议提出的历法的改革。他曾预言1524年有大洪水，这次洪水被料想为2月份到来。这听起来再有道理不过了，因为，届时土星、木星以及火星会汇合于双鱼宫。在欧洲、亚洲以及非

洲，所有听说这一预言的人都感到震惊。每个人都希望这次洪水实属子虚乌有之事。几位与施特夫勒同时代的作者记述道，德国沿海省份的居民赶紧把他们的土地以不能再低的价格卖给那些最有钱而又不像他们那样易于轻信的人。每个人都给自己准备了船只，以作救命的"方舟"。一个名叫奥里奥尔的图卢兹医生曾为他自己、他的家人和朋友，请人造了一个大方舟；意大利大部分地区也都采取了同样的预防灾患措施。2月份终于来临，天却滴雨未落。从未有过那么干旱的月份，那些占星术士也从未那么尴尬过。然而，占星术士们既没有被弄得沮丧，也没有遭人漠视，并且，几乎所有君主仍继续向他们讨教。

我没有君主的荣耀，不过，名传遐迩的布兰维里耶伯爵以及在巴黎很有名望的意大利人科隆纳都曾预言，我必定会在32岁时死去。但已过了近30年，我仍然活着；我存心不良，使他们的预言破产了，因此，在此我谦卑地祈求他们宽恕。

权　威

可鄙的人，无论你们穿着、佩戴着什么，无论是绿色的官服、穆斯林的围巾、黑色的礼服或宽大的白色的法衣、大氅、教士的装饰带，如果你们不想被当作最傲慢鲁莽的人而被嘲笑足足几个世纪，如果你们不想被当作最不公正的人而遭受公众的憎恨，那么你们就决不要去追求运用唯独理性才具有的权威。

你们已千百次地讲到过那种蛮横的愚蠢，也正是带着这种蛮横的愚蠢，你们判决伽利略有罪。我再一次向你们提及这些，并希望你们会永远守那个事件的周年纪念日。最好在你们的宗教法庭之门铭刻上："在此，七位红衣主教在几位小教友的参助下，曾将年届70岁的意大利最杰出的思想家投入监牢，使他绝食禁水，就因为他启发了人类，就因为那些主教们的愚昧无知。"

也是在这同一个地方，宣布了赞同亚里士多德范畴的判决，苦役的刑罚被精于法律而又公道地判决给任何胆敢持有与那位斯塔杰拉人[1]不同观点的人，他们的书以前曾被两个宗教会议焚烧。

到后来，有个学院——它根本没有杰出的教员——颁布了旨在处罚天赋观念的政令，不久，又颁布了赞同天赋观念的政令，而这些都与该院的小吏告发到院方的观念是什么无关。

在附近的一些学校，对血液循环学说提起了上诉。

对接种疫苗的诉讼已经开始，当事人也已受到传唤。

在思想习惯审判所，有21卷对开本的著作遭到了没收查禁，原因是这些书阴险刻毒地阐述了三角形总有三个角、父长于子、瑞亚·西尔维亚在生孩子之前就已失去了童贞，以及谷粉并不是橡树叶。

在另一种场合，提起了这样的上诉：嗡嗡于真空之中的怪物是否能以善的意图为食物，要求予以判决，结果得到了肯定的裁决。

其后果是，每个人都以为自己远远高于阿基米德、欧几里得、西塞罗以及普林尼，并妄自尊大地阔步于大学区。

作　家

你想成为一位作家吗？你想撰写一部书吗？请记住，它必须新颖而有益，或者至少要具有很大的魅力。你怎么竟想让我对你的另一部四开本的书——从你退隐外省，到教给我国王应该正直以及图拉真比卡利古拉更正直善良——产生极好的印象呢？你执意要刊印那些没完没了的说教，而它们早已使你那微不足道的晦涩难解变得让人昏昏欲睡了；你捐献出我们所有的历史，以从中摘录帝王的生活，而你对他们的生活又讲不出任何新的东西。

如果你已撰写了一部你那个时代的历史著作，说不定你会发

① 指亚里士多德。——中译者

现，一些渊博的年代学家、报刊评论员会就某个日期、某个教名或某个团体等，指出你张冠李戴或风马牛不相及的错误之处。此乃幸事，应立即纠正这些严重的错误。

如果一个无知或无聊的白痴自命不凡地评三论四，你可以完全拒绝他；但要少提他的名字，以免玷污了你本人的著作。如果你的风格受到了攻击，那你根本无需理睬；唯独对你的著作的攻击，才应予以回击。

如果有人说你有病，那你决无必要去向人们证明你是完全健康的，而应对自己的健康心满意足；总之，应该记住，这个世界不大在意你健康还是有病。

有 100 个作家为获得面包而编书，就会有 20 个白痴也为获得面包而去摘选、评论、讽刺这些编撰物或为之辩护，因为他们根本没有任何职业专长。所有这些人在星期五常会去见巴黎警方的副官，以求获准出售他们的滞销货。只要紧紧盯上那些贪钱而粗制滥造的文人，他们就会有读者；他们对其读者毫不留意，因为他们知道那是些浅薄无聊的主顾。

他们带着默许回来后，便开始在整个王国兜售他们的小说、警句汇编、《蒙恩的雷金斯的一生》、德国诗歌译作、有关蛇形鱼类的新发现、新体诗集、有关钟的起源或有关蟾蜍之恋的一些文章。一位书商用 10 个克朗买下他们的产品，他们将其中的 5 个克朗给生活窘迫的报纸撰稿人，而条件则是后者应在他写的东西里说他们的好话。这位粗制滥造的撰稿人拿了他们的钱，却竭力地说他们的书的坏话。受侵害的一方便去向买他们书的那位奸商申诉，后者正搞着那位报纸撰稿人的老婆，这一幕待到那位评论家告到大主教时便结束了。这些就是自称为作家的人！

这些卑劣的人分成了三帮，像行乞的修道士那样去乞讨，但他们不曾立过誓，他们的结伴只会持续几天，因为他们就像追逐同一

有俸职位的僧侣那样彼此叛卖，尽管他们根本就无薪俸可盼。但是，他们仍自称是作家！

这些人的不幸在于，他们的父亲没有让他们学会做生意，这是我们现行制度的重大失误。无论谁，如果他有能力使其子在学会一门有益的艺术中成长，而却没有这样做，那么，他就会受到惩罚。一个泥瓦匠的儿子，17岁时成了耶稣会会士；24岁时便与社会格格不入，因为其习性的散漫放荡已变得太臭名昭著了。瞧，他失掉了饭碗！他转而去作报纸撰稿人，他对付出来的是些最劣等的东西，甚至为下层民众所不齿。就是这样一些人也自称是作家！

唯有那样一些人才是作家，他们在史诗、悲剧、喜剧、历史或哲学中，就是说在一门真正的艺术中获得了成功，并教诲、启迪人类。而我们在前面已谈到的其他那些人，在文人中就像是群鸟中的蝙蝠。

事件的联系

据说，现在孕育着未来。诸事件彼此间被一种战无不胜的宿命连结在一起：荷马将命运之神甚至置于朱庇特之上。这位众神与人的主宰直率地声明，他没有能力阻止其子萨耳珀冬在其被指定的时刻死去。萨耳珀冬生于其必生之时，而不会生在别的时刻；他不会亡于特洛伊战争之前；他不会被葬在别处，而只会葬在吕基亚；他必须在被指定的时候生产出蔬菜，而它们又必定会变为几个吕基亚人的财富；他的继承人必定在其国家中建立新的秩序；这种新秩序又必定会对邻国产生影响；由此，又必定会导致其邻国的邻国之间的战争与和平关系的新调整；这样，一步步地，一环扣一环地，整个世界的命运早就依赖于萨耳珀冬之死，而这又基于海伦的被诱拐；而这一诱拐又必然与赫卡柏的婚姻相关联，如果再进一步追溯下去的话，那么，赫卡柏的婚事又与其他一些事情的起因有关。

只要这些事实中的一件被做了不同的安排，那么，就会产生另一个世界；然而，我们今天的世界不可能不存在，因而，朱庇特也不可能拯救其子的生命，无论谁是朱庇特都一样。

据悉，这种有关必然性和宿命的体系目前已被莱布尼茨发明出来了，名曰“自足的理性”。不过，没有无因之果这种观念是非常古老的，而常常是最小的原因引起最大的结果，这样的观念也并不是新近才出现的。

贵族博林布鲁克公开宣称，马尔伯勒夫人与马沙姆夫人之间微不足道的不和，给他提供了促成安妮女王与路易十四达成私下协议的机遇；这项协议导致了《乌得勒支和平条约》的产生；这项条约将腓力五世扶上西班牙王位；腓力五世从奥地利王室获得了那不勒斯和西西里；西班牙国王——如今也是那不勒斯国王，完全将他的王国归功于我的夫人马沙姆：如果马尔伯勒伯爵夫人向英格兰女王献了更多的殷勤，他就不会获得他的王位，他甚至不可能出生。西班牙国王在那不勒斯的存在依赖于伦敦宫廷的一件多少有些愚蠢可笑的事。

让我们来审查一下他们这些人的主张。它们是被建立在这样一连串的事实之上的：这些事实看起来与任何事物都没有联系，而实际上又与任何事物——这部庞大的机器中的任何东西，无论是轮牙、滑轮、绳索还是弹簧——都有联系。

在自然领域亦然。从非洲中部和南部海洋吹来的风，带来了一部分非洲的大气压，在阿尔卑斯山谷降雨的过程中，气压下降，这些雨水滋润着我们的土地，而我们的北风又给黑人送去了我们的雾气。我们有益于几内亚，几内亚也有益于我们。在此，这种事物间的锁链在从一事物的结尾向另一事物的过渡中展开。

可是在我看来，这一原理的真理被不可思议地滥用了。从这一真理出发，某些人得出结论说，没有哪一个微小原子的运动没有

对世界目前的这种安排产生过影响；没有哪一个微不足道的偶然事件——无论它是在人们中还是在动物中发生的——不是巨大的命运锁链中的一个必不可少的环节。

让我们彼此都懂得：很清楚，任何结果都有其原因，在永恒性的深渊里，可以从一个原因追溯到另一个原因；可是，每个原因并不都有其持续数百年的结果。我承认，所有的事件都是彼此产生的；如果说现在派生于过去，那么，未来就是派生于现在；每个人都有其父，然而并非所有的人总有其子。这情形恰如一幅家谱图：像我们所说的，每一个家庭都可以追溯到亚当；但是，在这个家族中，会有许多人无嗣而终。

今世的事件也有其谱系图。无可争辩的是，高卢和西班牙的居民都是哥蔑的后裔，俄罗斯人是玛各的后裔，谁都能够在很多内容丰富的书中发现这个谱系。在此基础上，谁也不能否认，同样也是玛各后裔的土耳其帝国，必定会在1769年理所当然地被俄国女皇叶卡捷琳娜二世击败。显然，这种大胆的推想是与另外一些超乎寻常的推想相联系的。但是，依我之见，玛各在高加索山附近时，是向右还是向左吐了口痰以及这口痰在池水中激起了两圈还是三圈水波，他睡觉时是左卧还是右卧，这些事对我们现在的事情没有什么影响。

必须引出这样的结论：每一事物，像牛顿所证实的那样，就性质讲并不都是完满的；每一运动，像牛顿进一步证实的那样，就算绕上地球一圈，也不是都步步贯通的。将一个与水的密度相仿的物体投入水中：你不难推测出，一会儿，这个物体的运动以及由它传给水的运动就会消失。总之，这种运动会变得杳然消逝。同样，由玛各向池里吐痰所引起的运动也不可能影响到今天在摩尔达维亚和瓦拉几亚所发生的事；因此，现在的事件并不是过去的所有事件的后裔：今日之事有其直系亲属；而众多的旁系对它们则毫无意

义。再重复一遍，每个人都有其父，但并非都有其子。

民主政体

一般地讲，总是野心勃勃的大人物的犯罪，同总是想望（而且只能是想望）自由与平等的人民的犯罪，二者是根本不能相比的。自由与平等这两种思想情感并不直接导致诽谤中伤、强夺暴掠、暗杀行刺、投毒下药以及霸占邻人土地等罪行；而野心勃勃的强权和对权力的狂热则无论何时何地都会把人们抛入所有这些罪恶的苦海。

因此，较之专制暴君的政权，平民政体，依其性质讲，就不那么邪恶，不那么令人憎恶。

民主政体的重大缺陷决不是暴政和冷酷。曾有过一些残忍凶恶的山岳派共和党人；但那并非共和精神使然，而是因其性情所致。

土耳其的寓言《多头龙与多尾龙》，表达出了文明的共和政体的实际缺陷。多头龙之头彼此相伤，而多尾龙之尾则服从于一个试图吞掉一切的头。

民主政体看来只适合于很小的国家，并且是一个境况相当不错的小国。然而，虽小，它仍会做出许多错事，因为它是由人组成的。它也许会像修道院一样，不和与倾轧随处可见，但是在那里，根本就不会有使徒巴多罗买，没有爱尔兰大屠杀，没有西西里晚祷，没有异端裁判所，也不会有因没付水钱而从海里取水就被处以苦役那样的事，除非你把这一共和政体设想为是在地狱之角由魔鬼组成的。

共和政体与君主政体究竟哪个更好、更可取？这涉及无穷无尽的问题。这一争论最后总是会归结为这样一个论点：统治人是件很难的事。犹太人有上帝本身当他们的主，作为结果，他们看到了在他们身上发生了什么：几乎总是被压迫、受奴役，甚至在今天，看

来他们的地位、形象也仍无可人之处。

平　等

很显然，人们就其所享有的天然能力讲，是平等的：当他们发挥各种动物机能时，他们是平等的；当他们运用他们的理解力时，他们也是平等的。中国的皇帝、印度的大莫卧儿、土耳其的苏丹，也不能对最卑微的人说："我禁止你消化，禁止你上厕所，禁止你思想。"每一物种的所有动物，彼此间都是平等的。动物天生就有着那种高于我们的长处——独立自主。如果一头正在向小母牛求爱的公牛被另一头更强壮的公牛顶开了，那么，它便会去另一块地里寻找别的"情人"并自由地生活。一只公鸡在被另一只击败之后，会去另一窝鸡那里安慰自己。我们人的情形就不同了。一个小臣把一个御花园花匠流放到利姆诺斯岛；首席大臣把这位小臣流放到特内多斯岛；土耳其苏丹把这位首席大臣流放到罗得岛；苏丹的近卫军又把苏丹囚入牢房，并拥戴另一位会随心所欲地流放善良的穆斯林的新苏丹；如果这位新苏丹不那么大肆滥用其神圣的权力，那人民可就太感激他了。

倘若这个世界当真像它似乎应是的那样，倘若人们当真在任何地方都能发现宽裕的生活资料、适于其天性的气候，那么显然，一个人也就没有可能去奴役另一个人。如果这个地球遍地都是有益于健康的果实，如果本有益于我们生命的空气又未引起我们的任何疾病和夭折，如果人只有鹿的那些需要而无需住所和床榻，那么，那些成吉思汗们和帖木儿们除了他们的子女外就不会再有仆佣了，他们的子女在他们的晚年也会尽可能地善待他们。

在所有野生的四足兽、飞禽以及爬行动物享有的那种自然状态中，人也会像这些动物那样快乐幸福。那时，统治也就成了一种妄想，成了一种谁都不会去想的荒唐事；当人们根本就不需他人的

服侍时，又何必去找仆佣呢？

即使一个性情残暴且臂膀强健的人起了一种念头，要去奴役不如自己强壮的邻人，那也是不可能做到的；那时，在这个压迫者于伏尔加河畔还没有摸清那个被压迫者的情况之前，那个被压迫者就已到了多瑙河畔。

因此，如果所有的人都宽裕而无欲，那么他们就必定平等。正是与我们人类相关联的贫困，使一个人从属于另一个人。真正的不幸不是不平等，而是从属。某某称为“殿下”和某某称为“陛下”，这算不了什么；然而，无论被他们中的谁所役使，都是令人难以忍受的。

一个大户人家有肥沃的耕地；而附近的两个小户人家有的是贫瘠而难以耕作的田地。穷困户，要么为那个富裕大户所役使，要么杀戮之。这是不难理解的。但是，当其中一个穷困户向富裕大户发动了进攻并被击败的时候，另一个穷困户就会去援手那富裕户，以换取面包。这个趋炎附势的人家便是仆佣和匠人的起源，而那个被击败的人家则是奴隶的起源。

在我们这个不幸的世界里，生活于社会中的人们不可能不被分为两个等级，一个是支使人的富人等级，一个是服侍人的穷人等级；这两个等级又都被分成众多的等级，而这众多的等级仍包含有一些不同的等次。

当抽签完毕后，你才来，对我们说：“我跟你们一样，也是人。我也有一双手和两只脚，跟你们一样有自尊心，我的头脑再不正常，至少也不比你们更紊乱、更不合逻辑、更自相矛盾。我是圣马力诺的、拉古萨的或沃其拉尔的公民：把我的那份土地给我吧。在我们所熟悉的这个半球，有大约500亿阿盆特① 可耕地，有的尚

① 阿盆特(arpent)：此为音译，是旧时的土地面积单位，相当于20—50公亩。——中译者

可，有的贫瘠；在这个大陆上，我们只有大约 10 亿无羽两足动物。每人合 50 阿盆特：要公平，把我那 50 阿盆特给我吧！”

我们答道：“到卡斐尔人、霍屯督人或萨莫耶德人那里去取你的土地吧，去和那些人友好地调剂土地吧，这里的所有土地都已分完了。如果你想要在我们中间有饭吃、有衣穿、有房住并取上暖，那就像你父亲那样为我们干活吧；你服侍我们或供我们开心取乐，我们就会付给你工钱，否则的话，你就只得去行乞，而干这种事对你那崇高的品性来说也许太卑劣了，并且，按照你那高尚的自尊要求，这也有碍于你真正与国王、甚至与乡村牧师的平等。”

并非所有的穷人都不幸。他们的大多数人生在那种不幸的境况之中，而没完没了的劳作则过份地抑止了他们对自己的境况的感受；一旦他们感受到了那种不幸，人们就会看到战争，例如，古罗马的平民派反抗元老派的战争，日耳曼、英格兰以及法兰西的农民战争。所有这些战争迟早都会以对人民的镇压而告终，因为有权势的人有钱，而金钱则是在一国之中主宰一切的。我说的是在一国之中，那是因为，在不同的民族之间情形就不同了。善于舞刀弄剑的民族总是会征服盈于金钱但阙于勇敢的民族。

人们生来都具有一种对统治、财富和享乐的狂热，以及对闲适的迷恋；因而，所有的人都觊觎他人的金钱、妻子或女儿，想作他人的主子，自己什么也不干，即或是干，也只是干些极惬意之事。你清楚地看到了，具有这些优良品性的人们是不可能平等的，就像两个布道者或两个神学教授不可能不彼此嫉妒一样。

这副模样的人类，要不是有难以计数的一无所有而又实干的人，就不可能存在下去。因为，一个生活宽裕的人决不会丢下自己的土地而去耕种你的土地，而且，如果你需要一双鞋子，那么为你做鞋的人决不会是枢密院的大臣。因而，既没有哪种事比平等来得更自然，也没有哪种事比平等更荒诞不经了。

因为在任何事情上，凡人之所能，人必走过头，所以这种不平等已被过份地夸大了。许多国家都坚持：不准许其公民离开机运使其降生于此的国家。这条法律的意思显然是："这个国家太糟了，治理得也太差了，因而我们要禁止任何人离之而去，以防所有的人别之不归。"那么就应当搞得好一点，让你们的所有臣民都乐意生活在你们的国家，让外国人也都高兴到你们的国家来。

每个人在其心底都有权利认为自己与其他人是完全平等的。但是并不能由此便说：红衣主教的一个厨师应该命令他的主子去为他备餐；但这个厨师可以说："我同我的主子一样，也是人；我跟他一样，也是哇哇降生的；他将来也会像我一样在同样的痛苦和同样的仪式中死去；我们两人都发挥着同样的动物机能。如果土耳其人占据了罗马，如果那时我成了红衣主教，我的主子成了厨师，那么，我就会让他来伺候我。"这样讲在理而公正，但是，在期待着土耳其苏丹占据罗马的过程中，在那一天到来之前，这个厨师必须尽职，必须守本份，否则整个人类社会就要被搞得混乱不堪。

如果一个人既不是红衣主教的厨师，在这个国家里又未受雇从事于其他职业；如果有这样一个平民，他微不足道，可又对到处都要在受庇护或遭蔑视的情形下被录用感到极为恼火，他十分清楚地看出，很多显贵们无论在学识上、才智上还是在德行上决不比自己更高，就是在他们的门厅等待一会儿，也会惹起他的阵阵厌烦；那么，这样一个人又该做怎样的决断呢？对呀，走为上策！

友 谊

友谊是心灵的婚姻，并且这种结合是以可离异为条件的。它是情感丰富而又正直善良的人们心照不宣的婚约。我强调情感丰富，那是因为，一个僧侣、一个隐士可能并无恶行，但活着却仍对友谊的意义毫无所知。我强调正直善良，那是因为，歹毒的人只有帮

凶，酒色之徒只有恣情狂饮中的狐朋狗友，追逐私欲的人只有合伙人，政客只有党徒，大多数游手好闲的人只有附庸者，王子王孙只有阿谀奉迎者；唯独正直善良的人才有朋友。凯特格乌斯是喀提林的帮凶，梅塞纳斯是屋大维的谄媚者，而西塞罗则是阿提库斯的朋友。

法　律

绵羊非常平和地生活在一起，看起来它们特别安闲，这是因为，我们没有看到被它们吞食掉的大量活物。它们当然很可能是清白无辜地吃掉那些活物的，并对之毫无所知，就像我们吃苏格兰乳酪时那样。绵羊的共和国是黄金时代的最可信的写照。

一窝鸡显然是个最彻头彻尾的君主政体国家。哪一位国王也不可能与一只公鸡相比。就是这只公鸡在他的人民中昂首阔步，那也不是出于虚荣和自负。如果敌人来临，它并不命令它的臣民为了它而去迎敌送死，而是凭借它那可靠的智慧和充足的力量；它亲自出战，身先士卒，做殊死的搏斗。如果成为胜利者，他自己会唱起《感恩赞美诗》。在日常的非军事生活中，它是那样豪放，那样可敬，那样无私，有谁能比？这只公鸡有着一切美德。如果它那尊贵的喙啄到一粒谷或一条地蚕，它便会送给它那位与臣民生活在一起的第一夫人。置身于妻妾之中时，所罗门甚至还不及一只晒场上的公鸡。

如果蜜蜂的王国真是由它的所有臣民所爱戴的蜂王统治的，那么，蜜蜂所享有的便是一种更加完善的政体。

蚂蚁被尊为杰出的民主主义者。民主政体高于其他国家形式，因为在这种制度中所有的人都是彼此平等的，每个人都为大家的利益而工作。河狸的共和政体甚至要优于蚂蚁的那种政体，起码就它们筑坝选巢的工程来看是如此。至于猴子，它们更像是流

浪艺人而不像有教养的人；看来它们与前面提到的那些动物不同，没有统一在确定的、根本性的法律之下。

我们人类更像这些猴子而不是别的什么动物。我们那模仿的天赋、思想的轻浮以及反复无常，从未让我们去制定一致而历久的法律。

当自然造就我们人类的时候，她赋予了我们某些天性：因自卫而需的自尊，为保护他人而需的慈善，一切物种所共同具有的爱，穷所有动物之和仍不及的那种把种种观念结合起来的莫名其妙的天赋才能，自然赐予了我们一笔财富，而后便对我们说："尽你所能吧。"

没有哪个国家有部好法典，其原因是很明显的：一定的法律总是根据一定的时间、一定的地点以及一定的需要等制定的。

当需要已发生了变化，传下来的法律就会变得荒唐可笑。像禁食猪肉和禁酒这样的法律条文在阿拉伯世界是非常合理的，因为在那里猪和酒是亵渎性的。但这条法律在君士坦丁堡则是荒谬的。

那条规定所有遗产都由长子继承的法律，在混乱和抢劫的年代是很好的。那时，萨利安王朝君主的长子是迟早会遭到土匪强盗的攻击的城堡的首领，他的其他儿子是他的主要军官，城堡里的丈夫们是他的士兵。唯一危险的是，他的次子可能会暗杀或囚禁继位的萨利安王朝的君主，也即次子的长兄，以便轮到他去当那简陋宫闱的主子。但是，这种事是极少发生的，因为自然已将我们的天性和情感如此紧密地结合起来，以致由暗算长兄这种行为所引起的恐惧要比对其长兄的地位的嫉妒更强烈。然而，当这一适合于希尔佩里克时代城堡主人的法律被用来裁断城市里的收益分配问题时，就变得可憎可恶了。

人类真该感到羞耻！众所周知，管理、支配我们人类的游戏的

法则只有那么几项是完全公正的、清楚的以及神圣不可触犯的和严加实施的。为什么全世界都乐于遵守那个印度人传授给我们的国际象棋规则？为什么教皇的教令竟然成了——例如在今天——人们厌恶和嘲讽的对象？原因在于，国际象棋的发明者十分精细地做了安排，以使下棋人得到满足，而教皇们在其教令中顾及的只是他们自身的利益。那位印度人所希望的是人们的心智得到平等的训练和发挥，并给人以快乐；而教皇们则要使人们沉迷昏聩。另外，国际象棋运动的那种精髓，五千年来仍绵延如初，是为这个地球的一切居民所共知的；而教令则只在斯波莱托、奥尔维耶托、洛莱托才为人所知，但就是在那些地方，连最浅薄的法学家也在暗暗地嫌恶和鄙视它们。

总而言之，我是要说，存在着一种独立于人的所有习俗惯例的自然法：我的劳动成果必须属于我；我得尊敬父母并为其争光；我不具有任何支配朋辈之妻的权利，他们对我的妻子亦然；等等。然而，当我想到，从吉大老玛时代到门策尔时期①，所有的人都为所欲为而又尽其所能地不断烧杀抢掠他们的邻人，我的心就黯然悲哀。

有人对我说，窃贼有窃贼的法律，战争也有战争的法律。我问何为战争的法律，才知道它们所指的是：要绞死一位抵抗王室军队的英勇军官，他在未配备火炮的情况下坚守住了不利的阵地；如果敌人绞死了你的俘虏，你就要以牙还牙；根据该地区仁慈的统治者的命令，对该地区那些未能按指定的日期上缴特别税的村庄进行烧杀。“哦，这就是法的精神”，我如是说。

在我看来，几乎每个人都已从自然那里获得了足以制定法律

---

① 吉大老玛：亚伯拉罕时代的以拦王。参见《圣经·创世记》第14章。

门策尔：1741年奥地利王位继承战中奥地利方面的著名头领。1742年2月13日，他率领所部5000人迫使慕尼黑投降。

的常识，然而谁也没有公正到足以制定好的法律。

对人的一般思考

从在母腹中的植物状态和整个幼儿期的动物状态，成长到理性开始出现的状态，人要用 20 年。而对其构造的少许了解，就已耗去了 3000 年。大概要在无限的时间中才会对其灵魂有所了解。但要杀死他却只需片刻之劳。

山

这是一则非常古老而又流传甚广的寓言，它讲述了一座山的故事。这座山正在分娩，它的叫喊声使所有村民都惊恐万分；当看到它带到世上来的只不过是一只老鼠时，所有还在场的人都向山发出了嘘声以示他们的不满。那些因恐惧而逃之夭夭的人算不上泰然处之的达观者；而那些在场发出嘘声的人本该对看到的事表示赞美。山产下老鼠，就像老鼠产下山一样，无论对山还是对老鼠都是奇异非凡的。会产下老鼠的山石，是件极异常的东西；世人也从未见到过任何可与这种奇迹相比拟的事物。宇宙的所有天体都不能生下一只苍蝇。哪里有庸俗之辈的嘲笑，哪里便有哲人的敬意；而轮到哲人笑的地方，庸俗之辈则睁开了他们那充满惊讶的大而愚蠢的眼睛。

新奇的事物

最先由奥维德说出的“新奇冲昏了头脑”这句话，似乎可以说是有关人类的警句。没有谁不为每天的日出，更恰当地说，没有谁不为红日初升的奇伟美妙景象所动；每个人都跑去看那流星，它在围绕地球的所谓天空的雾气中曳光闪耀。

巡游书贩不会带一本维吉尔的书，也不会带一本贺拉斯的书，

而会带一本新书，即使是本可憎的新书。他会把你叫到一边对你说："先生，您想不想要几本从荷兰搞来的书？"

有史以来，女人们就一直在抱怨，男人们因爱好新奇，因喜爱只会标新立异的别的女人而对她们不忠。许多夫人（尽管我们对她们怀有无限敬意，但必须承认）把她们自己在人们眼中的形象加到了她们所抱怨的男人身上了；并且，焦孔达的故事比阿里奥斯托的故事要早得多。

也许对新奇的这种爱好是自然的福赐之一。有人会向我们喊道："应满足于你有的东西，不要奢求高于你身份的任何东西，遏制你的好奇心，约束你的理智行为。"这是些极好的箴言，然而，倘若我们总是遵循它们，那么我们就会仍旧吃橡树果，仍旧露宿荒野，我们也就不会有高乃依、拉辛、莫里哀、普桑、勒布伦、勒莫安或毕加尔了。

理　性

当整个法兰西都在为密西西比泡影而发疯发狂、约翰·劳当总审计长的时候，有个总是正确、理性总是在他一边的人来到了约翰·劳的面前，在大庭广众之下对劳说：

"先生，你是我们这么多人中冒出来的最大的疯子，最大的傻瓜，最大的无赖。我是这样来证明这一判断的：你设想一个国家的财富能够用发行纸币来增长十倍，但是，既然这种纸币能够代表的只是那作为真正财富——土地及工业的产品——的体现者的金钱，那么你就该从一开始就给我们十倍的谷物、酒、衣料、帆布等等东西。不仅如此，你还必须对你的行情有把握。但是，你却印制十倍于我们所拥有的银币和商品价值的纸币，因此，你比所有前任审计员放肆、愚蠢或流氓十倍。我现在来证明我的论点的大前提。"

然而，他还没来得及展开他的大前提，便被送进了精神病院。

在精神病院里他刻苦学习并增强了自己的理性。他出院后来到了罗马。他求见了教皇，并要求不要打断他训斥性的谈话。他对教皇这样讲道："教皇陛下，你是一个反基督者。我是这样来证明这一判断的：我所谓的反基督者是指，其所作所为是与基督所做的、所嘉许的事相反的人。你看，基督贫穷，而你却很富有；他进贡，而你却索贡；他忍受着当时的种种权力，而你本人现在却成了一种权力；他步行，而你却乘着奢华的马车去甘多尔福堡；他，人家给什么就吃什么，而你，尽管我们远离大海和江河，却要我们每逢星期五、六给你鱼吃；他禁止西门·巴约拿使用剑，而你却让你的人员佩剑；等等，等等，真是难以历数。因此，在这种意义上，你教皇陛下是反基督的。在任何别的意义上，我对您都怀有极大的敬意，并向您请求在我死的时候恕我免罪。"

我这位伙计被关进了圣安杰洛城堡。

他出了那座城堡后便奔赴威尼斯，并求见了该城的总督。

他说道："尊贵的殿下，你肯定是个每年都娶众多女人的放浪的人。因为，第一，谁都只能有唯一的一次婚姻；第二，你娶女人类似哈乐根(Harlequin)式的娶法，根本不管你的新娘是否乐意，朝三暮四，没有善终；第三，你怎么知道有朝一日别的那些海洋国家不会断言，你不具有使婚姻完满的能力呢？"

刚讲完，他就被关进了圣马可塔。

出了圣马可塔，他又去了君士坦丁堡，求见了伊斯兰教法典的说明官。他这样说道："你们宗教虽有好的方面，诸如崇拜真主、有要求人们公正和仁厚的教规，但另一方面却不过是犹太教的改头换面和神话故事的冗长乏味的汇编。要不是天使伽百利带给了穆罕默德几页《古兰经》，所有的阿拉伯人就不会见到伽百利的降临了；但是，事实上谁也没有见到过天使伽百利。因此，穆罕默德是

个欺骗愚笨人的厚颜无耻的骗子。”

他刚刚宣讲完这些话就横遭利剑穿身之祸。然而，他一直是正确的，理性总是在他一边。

自　爱

尼科尔在熟悉其他两三千卷伦理学著作的基础上写就了他的《道德论文集》，其中写道：“凭借着刑车和人们共同竖起的绞刑架，每个个体的自爱之暴虐的想法和企图得到了压抑。”

我不打算探讨，人们是否就像他们有共同的草地和林地以及公共资金那样，有共同的绞刑架，以及人们是否都用刑车来压抑思想观念；不过，我感到非常奇怪的是，尼科尔竟把拦路抢劫和行刺暗杀也认作自爱。人们应该更好地区分形形色色的差异。当一个人说尼禄出于自爱而暗杀了他的母亲，说卡图什自爱过度的时候，也许并未十分恰当地表达他本人的意思。自爱并不就是邪恶，它是一种对所有的人都很自然的情感；与它很接近的是虚荣而不是犯罪。

马德里近郊的一个乞丐正在坦然地行乞。一个过路人对他说：“你能劳动，却干这种丢脸的事，你就不感到羞耻吗？”

那个乞丐答道：“先生，我乞讨的是钱而不是忠告”，而后带着十足的卡斯蒂利亚人的尊严回驳了那位过路人的训斥。

这位先生是自尊的乞丐，他的虚荣心无意中被伤害了。他出于对自己的爱而行乞，他不能容忍人们超出了他对自己的爱的那种申斥。

一位传教士在印度旅行，遇到一个托钵僧。这个托钵僧带着沉重的镣铐，赤身裸体，像个猴子，趴在地上正因其国人——也即几个印度人——的罪孽而鞭笞自己，准确些说，就因为那几个印度人施舍给他几个便士。

有个旁观者说道："太作践自己了！"

那个托钵僧答道："就是作践自己！我在今世抽打我自己，以便在来世把这种抽打还给你们，那时，你们将变成马，而我则是骑马人。"

因此在印度、西班牙，以及一切有人居住的地方，说我们对我们自己的爱是我们一切看法和行动的基础，这是相当正确的；而且，如同谁也不会为了向人们证明自己有面颊而要白纸黑字地写出来一样，也没必要去向人们证明他们是有自爱的。自爱是我们的自卫手段，类似于那种使人类永存下去的手段。它是必要的，可贵的，它给我们以快乐，可是它是要予以掩饰的。

苏格拉底

一天，有两个从墨丘利神庙回来的雅典公民在公共广场看见了苏格拉底，其中一位对另一位说："那不就是说人们根本无需每天供奉羊和鹅就能够善良的那个无赖吗？"另一位说："没错，正是那个根本没有宗教信仰的道貌岸然的人，正是那个说只存在一个神的无神论者。"苏格拉底向他们走去，他显得素朴坦然，精力过人而又大智若愚。他对那两个人说："对不起，我的朋友，请听我一言。如果有这样一个人，他向神祈祷，崇拜这神，尽人微薄之能努力效法这神，并尽其所能行善，那你们又会怎样称呼他呢？"那两人答道："一个很有宗教灵魂的人。"苏格拉底道："很好，我们因此可能会崇拜这个至高无上者，那么，我们是否又要有很多种宗教呢？""那当然，"那两个雅典人答道。苏格拉底追问道："但你们是否相信，当世界的神圣缔造者安排包括我们的头脑在内的一切领域的时候，当他赐予如此众多的存在以运动和生命的时候，他动用过赫耳枯勒斯的臂膀、阿波罗的里拉琴或潘的排箫呢？"那两人说："那是不可能的。"苏格拉底道："但是，如果他没有可能去招令其他神

的帮助来构造我们看到的事物，那么，也就难以置信，他能够通过别的神而不是他自己来维持它了。如果尼普顿真是海的绝对主宰，朱诺真是空气的绝对主宰，埃俄罗斯真是风的绝对主宰，刻瑞斯真是谷物的绝对主宰，并且，如果一位渴望风平浪静，而另一位却想要风和雨，那么，你们就会清楚地看到，自然的秩序就不会像这样存在了。你们将会承认，一切都依赖已创造了一切的那个神。你们把四匹白马分给太阳，将四匹黑马分给月亮。但是，白昼和黑夜是两个星体的主宰所赐予它们的运动的结果，这种看法，难道不比认为昼和夜是由八匹马引起的那种看法更可信吗？"那两个公民呆呆地看着苏格拉底，无言以对。简言之，苏格拉底通过向他们证明而引出了这样的结论：他们无需向刻瑞斯的祭司们贡奉金钱也会获得丰收；无需向狄安娜神庙祭献小银像也可以去狩猎；波摩娜并未赐予他们果实；尼普顿也没有赐予他们马匹。他们应该感谢那已创造了一切的至高无上者。

苏格拉底的谈话具有极严格的逻辑性。他有个门徒叫色诺芬，这个人通晓人情世故，后来在居鲁士召募的希腊万人雇佣军溃散期间，他深深地卷入了当时的那种争辩时尚。他挽着苏格拉底说道："您的谈话令人钦佩；您比任何神谕宣示所所讲的都要好；但同时您也徒劳一场。那两个您与他们谈话的人中有一位是卖肉的屠夫，他把羊和鹅卖给那些去献祭的人；另一位是个金银首饰商，他通过给妇女制作银的和铜的小像而获利。他们会控告您是个坏了他们生意的渎神者。他们会向梅利图斯和阿尼图斯作证，而您的这两个仇敌早就决意置您于死地而后快。当心毒芹之患；您那熟知这些的心灵早应提醒您，不要对卖肉的屠夫和金银首饰商讲只能对柏拉图和色诺芬说的话。"

不久，苏格拉底的仇敌使他在500人议事会被判有罪。苏格拉底有220位支持者，据此可以假定，在这个法庭里有220位哲学

家。但是，定他的罪表明，在所有的人群中，哲学家总是少数。

就这样，苏格拉底便因说了赞成神的单一性的话而饮下了毒芹。雅典人后来将一座神庙祭献给苏格拉底——而他本人曾为反对一切用来供奉劣等神的神庙而争辩。

真　理

"彼拉多就对他说：'这样，你是王吗？'耶稣回答说：'你说我是王。我为此而生，也为此来到世间，特为给真理作见证；凡属真理的人，就听我的话。'

"彼拉多对他说：'真理是什么呢？'说了这话，又出来到犹太人那里，……"。

彼拉多出去了，而未等耶稣对"真理是什么"这个发问的回答，这对人类真是件令人悲哀的事；我们应该知道真理是什么。彼拉多对此却一点也不感兴趣。这个被带到彼拉多面前的被告说，他是王，并为作王而生；而彼拉多却没有探究耶稣说的这些如何可能。彼拉多是凯撒任命的巡抚，操有生杀大权，他的职责就是要彻底查究这些话的意思。他应该说："告诉我，你所理解的'是王'是什么意思。你怎么就是为作王和作真理的见证而生的？人们老是说，真理难达于王耳。我是位判官，在发现真理方面我总遇到巨大的困难。你的那些敌人此刻正在外面喊叫，你现在就要告诉我上面那些情况；那样，你就会帮我一个判官们从未得到过的大忙；我很想学会怎样去辨识真理，而宁可不答应那些吵吵嚷嚷的犹太人要把你绞死的要求。"

自然，我们毕竟不能想象出耶稣这位所有真理的作者到底能答复彼拉多些什么。

"真理是一个抽象的词，大多数人在他们的书中和判断中使用它的时候，并不在意它是相对于谬误还是相对于谎言而言的。"他

真的会这么说吗？这个定义竟不可思议地对所有体系创造者都适用。同样的情形是，“智慧”这个词常被用作与愚蠢相对，“机智”常被用作与蠢行相对。

在期待更好的定义时，还是让我们先从人的角度把真理定义为：“关于本然事实的陈述。”

我假定，如果某人只用了6个月去教彼拉多逻辑学的真理，那么，彼拉多就肯定会做出这样的结论性的三段论推理：谁也不准就因为简单的善的道德原故而夺去一个人的生命；而这个被告，即使按其仇敌的供述，也常常宣讲极好的道德；因而他不该受到死的惩罚。

彼拉多也许还会引申出更进一步的论点：我的职责是要击溃那群狂恣的煽动者，他们毫无道理又不依任何法律形式就想要一个人死；而在这件事上那些犹太人正好就是这样；因而，我必须赶走他们并驱散他们的纠合。

我们假定，彼拉多懂得算术，因而我们将不谈这种形式的真理。

关于数学的真理，我认为，在能够学习更高级的几何学之前，他至少要学3年。物理学结合进了几何学的真理，他需用4年时间去学。我们通常要花费6年去学习神学。不过，鉴于彼拉多是个异教徒，我要求他用12年去学神学，因为6年时间对于要他根除其原来的所有谬误本来就不多，另一个6年则是使他达到获得博士称号的资格。

如果彼拉多心智健全，我只需两年去教他形而上学的真理；即便说形而上学的真理必定是与道德的真理联系在一起的，依我看，他也用不了9年就会成为一位有学问并具有完美德性的人。

到那时我会对彼拉多说：历史的真理纯粹是概然性的东西。倘若你参加过腓利比战役，那么对你来说，你通过直觉、通过知觉认

识到的东西便是你关于这次战役的真理。但是，对我们这些居住在叙利亚沙漠附近的人来说，我们通过传闻而得知的有关这个战役的情况，则纯粹是极概然的。那么，究竟要听到多少传闻才能形成与那些见到过该事的人一样的确信，才能自认为是获得了一种确定性的东西呢？

一个听过12000位目击者讲过该事情形的人所获得的只是关于它的12000种概然性的了解。这虽然等于一个很强的概然性，但并不等于确实性。如果你只听过目击者中的一位讲过该事，那么你是毫无所知；你应该持怀疑的态度；如果这位目击者去世了，你更该持怀疑态度，因为你没有能力启发自己；如果向你提供情况的几个目击者都死了，你的困境依然如故。如果向你提供情况的不是目击者，而是听目击者说过该事情形的人，那么，你的怀疑态度就会进一步加强。

代代相袭，怀疑加深，概然性递减；不久，概然性便化为零。

暴政

人们所谓的暴君，是指除了自己的恣意妄为以外不知有法律的统治者，他侵夺其臣民的财产，而后又发动他们去侵夺邻国的财产。在欧洲根本就没有这类暴君。

人们对单独一人的暴政和若干人的暴政做了区分。一个团体的暴政，是侵犯了其他团体的权利，并打着那早已被玷污了的法律的幌子而实施专制统治的暴政。在这方面，单独一人的暴政并不亚于团体的暴政。在欧洲也根本没有这类暴君。

你宁愿生活在哪种暴政之下呢？两种都不愿意；不过，如非要做出选择的话，我对单独一人的暴政的憎恶较之对多人的暴政会少些。单独一个专制者总会有某些好的时候，而一个专制者集体则从未有过那种时候。如果单独一个专制者使我受了屈，我还可

以通过他的情妇、他的忏悔神父或他的侍从去消除他的敌意；但对一伙装腔作势的专制者则难以应付周全。一伙专制者的暴政当它并非不公的时候，也总是严苛的，并且从不施恩典。

如果只有一个专制的暴君，那么我可以视当地习惯，或避于墙脚，或点首鞠躬，或叩头下拜。但是，如果有一伙多达100人的专制者，我就只好将这种礼节反反复复行上100次，长此以往，如果没有灵活的膝关节就会令人极为生厌气恼。如果我在某个贵族附近有田亩，那我就会被弄得所剩无几；如果我与某个贵族的亲戚发生争执，我就会被搞得倾家荡产。怎么办？我怕的是，人们在这个世界上不是作铁锤，就是当铁砧。别有它途的人才真正算得上幸运之人！

前文选自H.I.伍尔夫英译的伏尔泰的《哲学辞典》。

（王少军 译）

约翰·斯图亚特·穆勒[1]

1806—1873

约翰·斯图亚特·穆勒努力通过政治活动以改革社会。然而，他也承认，“在人类思想方式的根本架构发生大改变之前，人类命运不可能有任何大改变”。他痛感，在人的行为方面缺少一个公认的有关公正和善良的标准，并因此在道德及政治方面也就缺少具有确定性的标准。他虽然明了但却反对那种认为自然提供了这样的标准的悠久传统学说。在古代，斯多葛和伊壁鸠鲁这两个影响极广的哲学学派，都曾把“顺乎自然”作为道德行为的格言。在关于自然法则的学说中，自然这个概念是基础，其上则是论述道德和正义的极精致的体系。其例证也可得之于托马斯·阿奎那的著作中。[2]

在随后这篇名为《自然》的文章中，穆勒表明了其反对这些传统学说的理由。自然是人类思想之重大而关键性的观念之一，《伟大思想》[3]一文的第60章是专论这个概念的。在这个词已获得的一系列广泛含意中，穆勒集中指出两点：“自然或者意指事物之整个体系……或者意指独立于人类干预之外的本然事物。”穆勒断言，在这两种意义上，自然都没有给人类行为提供标准。

穆勒宣称，顺乎自然，除了在研究和观察自然时作为理智活动

---

① 关于他的生平事迹，见本丛书中文版第5卷，第1—2页。

② 见《西方世界名著》，第20卷，第220—226页。

③ 见《西方世界名著》，第3卷，第225—250页。

的前奏是必要的以外，在任何别的意义上都是一种浅薄的忠告。他断然否定了未被人类改造过的自然能够提供人类应予模仿的任何东西。他提出，要用“控制和改变自然”来取代“顺乎自然”这个训诫。在这个问题上，他与梭罗和华兹华斯立于对跖，后两者则在自然中寻求最伟大的导师；也与卢梭和弗洛伊德相对立，后两者则宣称，对人类自然本能的压抑可能是引起不满的最大根源。

这篇论自然的文章，是于穆勒死后 1874 年问世的《宗教三论》中的一篇。该文除了拒斥自然法则之外，还对一些宗教问题做了重要的论述。依阿奎那之见，自然法则是上帝永恒法则的组成部分。该文也提出了这样的问题：自然秩序和结构是否能提供证据以证明公正而仁慈的造物主之存在。穆勒论及了恶这个问题。自奥古斯丁有关其皈依经历的论述问世以来，① 该问题就经常被看作是人类在求索上帝过程中的绊脚石。

（王少军　译）

① 见奥古斯丁的《忏悔录》，《西方世界名著》，第18卷，第 43—52 页。

自　然

自然、自然的以及派生于它们或与它们同源的那组词汇，长久以来一直在人类思想中占据极其重要的位置，并强烈地左右着人类情感。如果我们想想这些词汇在其原始的和最显豁的含义上所表达的内容，那么，对它们之所以会如此也就不以为奇了；但不幸的是，源于此词而在道德的以及形而上学的沉思中起着重大作用的成套词汇，竟获得了那么多不同于最初的含义，而这套词汇与本源的联系足以把混乱引入其中。因之，这些词汇在很多不相干的联想中已变得纠缠不清，而这类联想又大都是具有顽强固执的特点，它们激起了偏离原义的一些情感，它们成为这些情感的象征；从而又使这些词汇成为错误的爱好、荒谬的哲学、不正确的道德说教乃至坏的法律的最繁杂的根源之一。

如同柏拉图所展示并予以改进的那样，苏格拉底的归谬论证法，其应用最重要之点在于，仔细剖析这类为数众多的抽象词语，将它们在通用中扑朔迷离的含意确定为精确的定义，然后对它们在其中起作用的那些常见的准则和论断加以反诘和检验。令人遗憾的是，在柏拉图所留下的并为后人因其所达到的理智上的清晰性而对之深表感激的那些具有启发性的深考详察的典范著作中，他却没有留下一本关于自然的对话而厚惠于后世。倘若柏拉图已使自然这个词所含有的意思经受其深入的分析，并让那些以之为标榜的世俗之见经受其强有力的辩证方法的严苛考验，那么，他的后继者可能就不会那样争先恐后地堕入种种由这个词的妄用而构成其基石的思考和推论之中了。可是这种谬误却不见于柏拉图

本人那里。

根据柏拉图的方法——它至今仍是做这类考察的最好方法——对于含义如此模糊的词，首先要做的便是确切地弄清它所意指的究竟是什么。抽象词语的含义最好是在具体事物中加以探究，也即在殊相中把握共相，这也是此方法的规则。当把这种考察问题的程序应用于自然这个词，首先遇到的问题就必定是：一个特殊客体对象——如火、水、某棵植物或某只动物——的"自然"究竟意味着什么？显然，是指该对象之各种力或属性的整体或总计：它作用于他物（其中包括观察者的感官）的方式，以及他物作用于它的方式；就具有感受性的存在物的情况而言，其自身所具有的感觉或具有意识的能力应被计入这个总计。事物的自然所指的就是所有这些，就是指其显示现象的全部能力。并且，既然一物所显示的诸现象——尽管在不同的条件下有很大的歧异——在同样的条件下总是相同的，那么，它们就可以用词语的一般形式加以描述，此即所谓该物的自然法则。这样，水的一项自然法则便是，在海平面的标准大气压下，其沸点是华氏 212 度。

正如任何特定之物的自然都是其力和属性的总计一样，抽象意义上的自然就是万物的力和属性的总计。自然一词，意指所有现象连同产生它们的原因的总和，其中不仅包括了所有已发生的现象，而且也包括所有可能发生的现象，而原因中未起作用的能力与产生了效力的能力也一样是自然这一概念的一部分。既然所有经过充分考察的现象都证明为是有规律地发生的，每一现象都有某些确定的条件——肯定性的和否定性的条件，当确定的条件一出现它就必定发生，那么，人类就已能或者借助直接观察或者借助以直接观察为依据的推论过程去确定许多现象出现的条件；并且，科学的进步也主要在于确定那些条件。当那些条件被发现，它们就能用一般命题加以表述；而这类一般命题，即所谓该特殊现象的规

律，更一般地讲，也即所谓自然法则。因此，所有实物对象之间的引力与它们的质量成正比、与它们之间的距离的平方成反比这一命题，便是一条自然法则。如果空气和食物是动物生命所必需的这一命题，像我们有充分的理由所确信的那样是真实而无例外的，那么，它也就是一条自然法则，虽然它作为法则而涉及的那种现象是特殊的，而不像万有引力那样是普遍的。

这样，就其最简约的含义讲，自然，便是一个表示所有——实存的和可能的——事实的集合名词，或（更确切地说）是一个表示万物据以发生的那种——有些是我们已知的，有些是未知的——方式的名词。自然这个词并没有提示出现象的大量细节，因而与那种由对现象具有完整认识的心灵所能形成的概念不同；概念是现象之作为心理整体的存在方式，而科学自身提高的目标也正是要逐步概括经验而将其概念化。

此即自然这个词的一个正确的定义。但这个定义只是与这个具有歧义性的词的诸义之一相符合，它显然不适用于这个词的一些惯常用法，例如，这个定义是与那种把自然与人工相对立、把自然的与人工的相对立的通俗的谈论方式完全不符的。因为，就自然这个词前文所规定的意义而言，就其真正的科学的意义而言，人工像任何其他事物一样也是自然，任何人工的事物都是自然的：人工根本就不具有自己的独立力量，它不过是为某个目的而对自然力的利用。由人的活动所产生的现象，和那些我们所知的自发现象并没有什么不同，它们都依赖于自然力或自然基质及其复合物的那些属性。总之，集合整个人类力量也不能创造出物的或任何一个物种的新属性。我们只能是为我们的目的而利用我们所发现的那些属性。船的浮动，其所凭借的是与被风连根拔起并吹入水中的树所凭借的同一比重规律和平衡规律。人们为获取食物而种植的谷物，其成长并产出粮食所凭借的是与野玫瑰和野草莓开

花结果所凭借的同一植物规律。房屋的建起要靠盖房用的材料的那些自然属性，如重量和粘合力。蒸汽机的运转靠的是蒸汽的自然膨胀力，它对装置系统的一部分施以压力，而这种压力又借助杠杆的机械性能被传递到装置系统的另一部分，由这部分举起重物或牵引与其连接的障碍物。在这些以及所有其他人力活动中，人的作用就像常被谈到的那样，是非常有限的；人的作用在于将一些东西移至某些位置。我们移动对象，并借此使某些原来分离的东西联结起来，或将原来联结在一起的其他东西分离开来；通过这种简单的位置改变，先前沉睡着的自然力被唤醒并产生出人所欲求的作用。然而，对这些运动进行谋划、设计以及实施的意志力、智力以及体力，它们本身也是自然力。

如此看来，我们至少必须辨识出自然这个词的两个基本含义。在一种意义上，它意指不是存在于人世之外就是存在于人世之中的所有的力，以及由那些力所引发的一切。在另一种意义上，它意指的不是所有发生之事，而只是在没有人的作用或在没有人的意志和意向作用的情况下发生的事物。这种区分远未排除掉自然这个词的种种歧义，但它对于一些重要结论所据以引出的大多数根据来讲则是关键性的。

既然如此，那么在自然这个词有这样两个基本含义的情况下，当这个词及其派生词被用来表达命令、赞成乃至道德义务那样的意思时，究竟是取其一义，还是两意都取呢？

古往今来，不乏这样的观点。"顺乎自然"，在许多最令人起敬的哲学派别那里都是道德的根本原则。在古代，尤其是在古代理智和思想的衰落时期，所有的伦理学说，都要以此为检验标准。斯多葛和伊壁鸠鲁这两个学派，尽管在它们的体系的其它方面是势不两立的，但在决意去证明它们的行为准则是自然指令这一点上却如出一辙。在它们的影响下，罗马法学家在力图使法理体系化时，

在他们的解说前面先写下一句"自然法源于自然"，就像查士丁尼在《法学总论》中宣布的"自然教予一切动物的东西"一样；而现代的那些不仅论及法，而且论及道德哲学的体系的作者，一般都把罗马法学家视为他们的典范，有关所谓自然法的论文大量问世，把自然法视为一种最高准则和终极标准的说法在文献中随处可见。国际法的那些作者们由于根本没有绝对的法可写而又切望尽其所能地赋予那些有关国际道义的最令人赞许的观点以法的权威性，他们比其他作者更多地助长了这种伦理学思辨风气，沉湎于在想像的自然法典中找到这样一种权威性。由于根据基督徒的大多数教派的信条（虽然不见得准是基督的），人本性恶，因而，基督教神学在其最为显赫的时期对种种要把自然提升为道德标准的思想样式虽不是完全反对，但的确做过某些抵制。但是，正是人本性恶这一教义所激起的反弹，使自然神论的道德家们几乎完全一致地宣扬自然之神性，并将想像中的自然指令确立为具有权威性的行为规则。对这种臆想标准的申论，在卢梭开启的思想情感的表述中占有最显著的比重，并且现已极广泛地渗入现代人的心灵，就是对那部分自称是基督徒的人也无例外。基督教教义在每个时代都迁就当时流行的哲学，而我们今天的基督教就从伤感的自然神论那里借取了相当多的色彩与调料。在目前还不能说，自然或任何别的标准的应用是像过去惯常做的那样，被用来推演法律上确切的行为规则，并力图使它的应用与人的所有活动具有相应的广度。这一代人并非都那么刻意而精确地应用原则，也不具备甘受某一标准约束的忠诚，而是生活于一种标准多而混乱的状况之中——这种状况不利于稳定的道德信念的形成，却对那些其道德观点对自身约束微乎其微的人十分便当，因为这种状况显然为他们对目前流行的学说进行辩护提供了范围更为广泛的证据。虽则在今天，可能已见不到像先前时代法典作者那样的人——将所谓的自然法采

用为伦理学的基础并首尾一贯地执着于从自然法展开论证，但自然这个词及其同源的词毕竟仍属于那些在道德争论中极有份量的词语之列。任何思维的、情感的以及行为的方式都是"法自然"，这种观点通常被视为对其方式之善进行辩护的一个有力的证据。如果真能有什么理由讲"自然命令"一切，那么，服从这种命令的那种正当性对大多数人而言就会被看作是得到了证明的；反之，说某某是违反自然的那种非难，则其人被摒诸门外，拒其任何说辞，而其情本可被容忍或被原谅。"违反自然的"这个词语仍是语言中最具责骂性的形容词语之一。那些操这些词句的人可能对有关道德义务之标准的任何根本原则并不经意，但是，这些词句总还是暗含了这样的原则，并且它必定在实质上即是艰苦年代的那些论理严紧的思想家们据以系统阐明自然法则的同一原则。

是否有必要在这些说法中识别自然这个词的其他不同含义？或者，是否能够借助合理的联结纽带而将它们与前述两种含义中的任何一义联系起来？首先，我们似乎不得不承认自然这个词的另外一种歧义。所有的探究，或者涉及是如何(what is)的问题，或者涉及应如何 (what ought to be) 的问题；科学和历史属于前者，而艺术、道德学说以及政治学说则属于后者。但是，最初指出的自然这个词的那两种含义只是在涉及是如何的问题时才是一致的。就第一种含义而言，自然是一个指称所有存在的事物的集合名词；在第二种含义上，自然则是一个指称未受人的意志干预的所有本然之事物的名词。而自然这个词作为一个伦理学术语的那种使用，似乎揭示了第三种含义，在此，自然这个词并非表达是如何，而是表达应如何，或者表达有关应如何的规则或标准。但是，稍加思索就会看到，这种用法并非一种歧义，在此并不存在自然这个词的第三种含义。那些将自然确立为行为标准的人并不想得到一个纯粹的口头主张；他们并不怀有这样的想法：这个标准，无论是什

么，都应被称作自然；他们认为，他们正提供着有关这种行为标准究竟是什么的一些知识。那些说我们应按照自然而行动的人，并不怀有这样一种纯粹同一的主张：我们应做我们当做之事。他们认为，自然这个词提供了某些我们应做之事的外在标准；如果说，他们把一个就其恰当含义讲是意指"是如何"的那样一个词规定为有关"应如何"的规则，那么，他们所以这样做，是因为他们或者清晰或者含糊地具有这样一种观念："是如何"构成"应如何"的规则和标准。

本文的目的即在对这种观念进行考察。本文打算探究这样一些学说的真理性，它们把自然作为对与错、善与恶的检验标准，或者是，以任何方式或在任何程度上将功德或赞许系之于遵从、模仿或服从自然。对这一探究来说，前述的对一些词语之含义的探讨，是必不可少的导言。语言，宛如笼罩哲学考察的云雾，在能够透过它而看到事物的真实形象和位置之前，必须使其变得透明。就目前的情形而言，有必要防止歧义性的加剧：虽然它十分明显，但有时却将一些甚至具有洞察力的人也引入歧途。在展开下文之前，对歧义性予以特别的注意是十分恰当的。没有哪一个词会像法则(law)一词那样，常常被与自然这个词联系在一起；后一个词——自然——具有不同的两种含义：在一种含义上，它意指"是如何"的某种确定的部分，在别一种含义上，则意指"应如何"的某种确定的部分。我们谈论的万有引力定律、运动三定律、化学合成中的定比定律、生物的生命定律，所有这些都属于"是如何"的部分。我们也谈论刑法、民法、行为法则、诚实法则、公正法则，所有这样的法则都属于"应如何"的部分，或者说属于某人的关联于"应如何"的推想、情感或命令的部分。第一类法则(law)，正像运动定律和万有引力定律那样，恰好就是在现象之发生中所观察到的那些一致性，有些是前后次序上的一致性，有些是相伴上的一致性。这些便是

在科学中甚至普通用语中的自然法则一词之所指。另一种意义上的法则却是指土地法、国际公法或道德法则；在这些法则中，如已提到过的那样，法学家和国际法专家牵强附会地把某些他们想当然地称之为自然法则的东西塞了进去。该词的这两种含义的易混性，在孟德斯鸠的著作的第一章中表现得再明显不过了，他在那里说道，物质世界有其法则，低等动物有其法则，人类也有其法则；并提醒人们注意，就观察而言，前两类法则较之最后一类法则具有大得多的精确性；物总是其所是，而人则不总是其所应是，这简直像是一种前后自相矛盾和一个悖谬。类似的观念混淆在乔治·库比先生的著作中俯拾皆是，自此，这种混淆便泛滥于通俗读物的巨大领域，并且我们现在仍在继续读到这样的诫律：以像在服从道德法则时的同样的观念和方式去尽服从宇宙之自然法则的义务。自然这个词的这种伦理学意义上的用法所含的概念，反映了"是如何"与"应如何"之间的一种紧密关系，即使在此它们二者不是绝对同一的，但的确由于用"自然法则"指称"是如何"这种习惯而对人们的思想产生了一些影响，与此同时，法则这同一个词也被用来——甚至更惯常且强调地被用来——表达"应如何"那种含义。

自然或自然法则应被人们服从，当这样的含义被断言或暗含时，这时所说的自然这个术语在其第一种含义上所意指的不正是所有的"是如何"——万物的力和属性吗？但是，在这种意义上，也就根本无需按照自然行动那样一种劝告了。因为，显然没有谁能够自主地不这样做，同样也没有谁能够自主地做好还是做坏，就自然这个术语的这种含义讲，根本就不存在任何有违于自然的行动方式，并且，所有行动方式完全在同一个程度上皆如此。每种动作都是某种自然力的发挥，其种种效果也就是在严格服从自然之某个或某些法则的情况下，由某些自然对象的力和属性所产生的许多自然现象。当我想用我的器官进食，这一动作及其结果是按照

自然法则发生的，即便所吃的不是食物而是毒品，也没有什么不同。当人们所拥有的只不过是自然法则赐予他们的力量，当对他们来说，除非通过某种自然法则，否则就连去做最细小的事都在体力上是不可能的时候，去要求人们遵守自然法则这种做法是荒唐的。需要告诉人们的是，他们在特定的情况下应利用什么特殊的自然法则。例如，当某人在借助一座独木桥过河时，他将根据运动物体的平衡法则调整好其动作，而不是只遵守地心引力法则而掉到河里。

尽管，劝告人们去做其无从避免的事是多此一举，也是荒唐的，因为它把刚好错误的行为准则规定为正确的行为准则，然而，就自然这个术语的这种最广为接受的词义讲，行为的一条合理规则可以从行为对自然法则所应有的关系上建立起来。人类必然要服从自然法则，或换言之，服从事物的属性，但是人类未必要用它们来指导自己。虽然所有的行为都是与自然法则相符合的，但是，并非所有的行为都以关于自然法则的知识为依据，并非所有的行为都是借助自然法则而理智地导向目的之达成。虽然我们不可能将我们自身从整个自然法则中解放出来，但是，如果我们能使我们自己从特殊的自然法则发挥作用的环境中撤退出来，那么我们也就能够逃脱该特殊法则。虽然不通过自然法则我们就一事无成，但是我们能够运用一个法则去反作用于另一个法则。根据培根的格言，我们能以这样的方式服从自然，以便支配自然。环境的每一变化都会或多或少地改变影响着我们行动的那些自然法则；由于我们所做的选择，无论是有关目的还是有关手段的，于是我们以或大或少的影响程度将自己置身于这一套而不是那一套自然法则之下。因而，如果遵从自然这条无用的箴言被改造为去研究自然——去认识和留意那些我们不免要碰到的、能够促进或阻碍一定目的实现的事务之属性，那么，我们也就达到了所有理智行为的第一原

则，或者更为恰当地说，达到了理智行为本身的定义。对于这一真正的原则的混乱看法，就存在于那些建立起与这一原则表面相似的无意义学说的人们的心里，对此我毫不怀疑。这些人觉得，智慧的和愚蠢的行为之间的本质差异就在于是否注意某种重要结果所依赖的那些特殊的自然法则。他们并且认为，一个注意某个自然法则以便用以规范自己行为的人，便可以说是服从自然，而一个实际上无视自然法则并且行动起来好像根本就不存在这样的法则的人，便可以说是不服从自然法则。此谈论方式忽视了以下情况，即这种所谓的不服从某一自然法则，实际上是在服从别的某个自然法则，或者也许正是在服从这一法则。例如，一个步入火药库而又或者不知或者不小心忘了去想想黑色火药的爆炸力的人，很可能会干出某种正是服从了他所无视的那条自然法则而导致将其炸得粉身碎骨的事。

但是，"遵从自然"这个信条所具有的权威性，在相当的程度上得力于它的混淆于"观察自然"这一合理的箴言；前一条的支持者和倡导者无疑在以它谋求较之后面这个合理箴言多得多的东西。学得关于事物之属性的知识并把这种知识用作指南，是使手段适应于目的，从而实现我们的愿望和意图——无论它们是什么——的一个精明的规则。但是，服从或顺应自然，这一行为准则不是作为一条简单的劝人精明行事的箴言，而是当作一条伦理箴言被提出的，并且那些谈论自然法的人甚至把它作为一条法律，以适用于法庭的审理和处罚的执行。正当的行为必定意味着比单纯的理智行为更多的其他东西，然而，超乎理智行为之外也就没有任何箴言能够与那个更为广义并且更具哲学意味的自然一词联系起来。因而，我们必须在该词的另一种含义方面进行尝试，在此，自然区别于人工，并且它所指的不是进入我们观察之中的自然现象的整个过程，而只是其自发过程。

那么，就让我们考虑一下，在自然一词的第二种含义——指无人干预而发生的那些现象——的情况下，我们是否能够赋予“遵从自然”这一被设想为切实可行的行为准则以什么意义。在被如此理解的自然中，事物的那种人们所其自然的自发过程，不就是人们在努力使事物适合于他们的用途时所要遵循的那种规律吗？但是，马上就会看得很清楚，在自然一词的这种含义上被采用的这条行为准则，不但像在该词别的含义上一样是多余的和没有意义的，而且显然是荒唐的和自相矛盾的。因为，当人的行为不得不顺从该词之一种含义上的自然时，行为的目的和目标就要去改变和改进该词之另一种含义上的自然。假使事物的自然过程被看作是完全正当的和令人满意的，那么，去采取行动就完全成了一种无故的干预，而这种干预既然不可能使事物变得更好，就必定会把事物弄得更糟。或者，如果有哪种行动能够被证明是正当的，那也只是在直接服从本能之时，因为这些本能也许可以被算作自然之自发秩序的一部分；但如果这样的话，那么，有事先考虑和有目的地去做任何事情，就都成了对那一完满秩序的一种冒犯。倘若人工之物不比天然之物更好，那么，所有生活技艺的目的又何在呢？挖土、犁地、盖房以及穿衣就都成了对“遵从自然”这一训诫的直接违犯。

因此，每个人，甚至那些受推动实践这条训诫的情感影响最深的人都会说，将这条训诫应用于像刚刚谈到的那样的情况，是要将其推向极端。所有的人都声言，他赞成和赞美人工技艺战胜自然所取得的很多伟大成果：用桥梁连接原被自然隔开的河岸；给自然之沼泽排水；挖掘坑道而使被自然埋于地球深处的东西得见天日；利用避雷针消除自然的雷电之患；利用堤坝消除自然的洪水之灾；利用防波堤消除海浪之害。然而，称赞这些以及类似的伟绩，就是承认：通向自然之道(the ways of Nature)是去征服它，而非服从

它；自然力通常处于同人类相敌对的状态，人类必须下功夫用其力量与智谋从自然中取得点点滴滴能为其所用的东西，并且，从人体较之自然的那些巨大力量而显得脆弱这方面看，当所取得的东西竟然比可期望的东西多得多时，人类是值得称赞的。所有对文明或技艺或发明的赞誉，都是对自然不小的贬损，都是对自然之缺陷的承认，而总是不懈地对之加以矫正或缓解，乃是人类的责任和功绩之所在。

人类为改善其条件而做的一切在很大程度上是对自然之自发秩序的责难和阻挠，这种意识在每个时代都引发新的和前所未有的旨在改善人类条件的一些尝试，通常，它们最初都笼罩在宗教怀疑的阴影之下，被视为对诸神（或者说——当多神教让位于一神教之后——对全能的上帝）的贬抑，并且很可能是冒犯，因为神被设想为统治着宇宙的各种现象，并且自然过程被设想为其意志的表达。要把自然现象塑造成便利人类之物的任何努力，很可能都像是对那些神之统治的干扰；虽然没有这种不断干扰，生命就不可能维持，更不必说生之乐趣，但在经验表明能够冒险那样干而不会招致诸神的报复以前，每一新的努力都无疑是人们带着恐惧和颤栗做出的。神父的精明给人们指出了一条途径，从而既给种种冒犯个案以免罪，又保持对冒犯神谕的普遍恐惧，这两方面得到了调解。这就是把人类的每一主要发明表达为神的赏赐与恩惠。那些古老的宗教，也为询求于神并获得其对某些做法的明确许可提供了解决方法，否则那些做法便是冒犯神权的。在不再采取询求神谕的做法之后，任何承认天启的宗教都为达到与以往同样的目的提供了种种权宜之计。天主教的解决方法是教会无误，教会被授权去宣布，人的自然能力的何种发挥是被许可的，何种是被禁止的；在没获得教会的宣布时，就总是有待于引证《圣经》，以证明该项实践已明确地或隐含地得到认可。此中的观念依然是，人类对自然

进行控制的这种自由只是靠特殊的免罪才能得到，而其必要性，只是就人类谋得生活必需品的范围而言；以往总有一种——虽不断减弱——倾向，即把超出某种程度和某个许可的范围去征服自然的努力，看成是一种不敬神的表现，即想要僭取神的权力，并且竟敢奢求比神准予的更多的东西。赫拉斯把造船与航海这样常见的技艺斥责为罪孽(不敬神的和被禁止的)，他的那些诗句，表明了甚至在那个怀疑论时代仍未穷竭的那种古老的情感之流。中世纪的与之相当的强烈情感，并非和混杂其间的跟魔鬼打交道的迷信相平行；但是，窥探全能上帝之秘密这一责难，在长时期里仍是对那些不受欢迎的自然研究者进行攻击的有力武器；放肆地企图战胜上帝的设计这一责难，在想要对人的预见力和发明力之发挥进行挑剔时，仍保留着其原有的力量，并足以作为补充性的论点而与别的反对理由一起抛出。实际上，没有谁断定下述讲法是造物主的意旨：造物的自发秩序不应被改变，它更不应以任何新的方式被改变。但是，仍存在这样一种模糊观念，即认为，虽然去控制某种自然现象是极为正当的，但自然之一般设计则是我们应予模仿的模型；虽然我们在一些细部具有或多或少的自由，但在整体上，我们应受这样一种精神和有关自然之自身状态的一般观点的指导：自然之自身状态是上帝之作为，因此是完满的；人类不可能与自然之自身状态那种难以图及的卓绝相匹敌，充其量也不过是，通过很不完满的方式去再造它的复制品，以显示人类的技能和虔敬；并且，即使不是自然之自发秩序的整体，但根据这样讲的人的偏好而选取自然之自发秩序的某些特殊的部分，在特殊的意义上仍是造物主之意志的显现，也即这样一类路标，它们指出了事物普遍的、从而我们的意愿行为所要取的方向。这类情感，虽在日常事物中为相反的生活趋势所压抑，但只要习俗保持沉默，它们就随时会爆发出来，而人们内心天生的那些激励性因素中只有理性是与

它们相对抗的；并且，演说家们不断地诉诸这类情感，如果说其结果未能使反对者信服，那么至少也使那些已持有演说家想要人们接受的那种观点的人对该观点更为满意。就目前来说，几乎不可能发生这样的事：一个人会因任一行动过程对他来说具有与世界之神宰相似的关系，而被说服去赞许那一行动过程，虽然就他总会倾向于表示赞许的那些事物来讲，与神宰相似这种论据对他有很大影响力，而且他感到是一种巨大的支持。

如果说，像上天之道被显现于自然之中那样去模仿上天之道这一观点，几乎没有被清楚而直截了当地表达为一个普遍适用的行为准则，那么，它也几乎没有遭到过直接的反对。那些在其人生道路上遇到这一观点的人，更愿意绕过这一障碍而不是进攻之，这通常是由于他们自己并未摆脱那种宗教情感；而就我的情况来讲，则是担心，说了什么话被认为是在毁谤造物主的伟力，而招致不敬神的攻击。因此，他们绝大多数都尽力表明，他们在宗教争论上拥有与其对手同样的权利，还表明，如果说他们所推荐的那种方案看来是与上天之道的某部分相冲突的，那么，也存在着另一部分上天之道是与之相一致的，而且，其一致的程度优于他们的对手所争执推荐的方案。在这种对待重大的先天谬误的方式中，改良的进展清除了一些特殊错误，而导致错误的原因则仍未被触动，并且几乎根本就没有被每次冲突所削弱；还需通过长期的一系列这样的部分的胜利，判例才会积累到对这些强有力的偏见提起上诉的程度，并给人以这样一种越来越大的希望：那种被错误地寄托的情感，在如此经常地学会撤回之后，有朝一日会被迫无条件地放弃。下面所说的无可否认的事实无论怎样令许多宗教人士感到不快，他们都应欣然地正视它，这就是，未经人类改变的自然秩序，决不是一位本性正义和仁慈的上帝按其意志创造的，而其意志又是他所创造的具有理性的人类应该作为样板加以遵从的。自然秩序，如果

完全是由这样的上帝创造的，而不是部分地由具有非常不同的品质的人造成的，那么，它就只能是一种设计得不完美的作品：人类在其有限的领域里要对该作品进行的改进工作就是实施正义和仁慈。最优秀的那些人总是坚持，人类在世间的最高职责是要改进其自身，这才是宗教的本质；但是，除了僧侣式的寂静主义者外，所有的人在其内心深处都将改进世界这一外加的宗教义务并入上述职责（虽然几乎没有谁愿意清晰地阐明这种义务），并且，这里的所谓世界，不单单是其人类部分，而且也包括其物质部分——物质自然之秩序。

在思考这一主题时，有必要摒除某些可以被正当地称为天生偏见的先入之见，它们的基础是一些天生的不可避免的情感，这些情感侵入了与它们无关的事情。这些情感之一是上升为敬畏的惊异，它是由（甚至独立于所有宗教情感）一些巨大的自然现象激起的。飓风、绝壁、沙漠、汹涌或沉静的海洋、太阳系及使其聚集而成的巨大的宇宙力、无垠的天空以及（对受过教育的心灵而言）任何一颗恒星，这些现象激起的情感使人们的所有进取心和力量都显得那么毫无意义，以致在被它们占据的心灵看来，像人类这样弱小的创造物用吹毛求疵的眼光看待远远高于他的事物，或者，竟敢与宇宙之宏伟较量，简直是一种不可容忍的放肆。但是，稍微反躬自问一下我们的意识，就足以使我们确信，使这些现象给人以如此深刻印象的东西不过是它们的庞大。它们的具体形象所表现出的空间与时间上的巨大延展或巨大力量，造成了它们的崇高——这样一种情感总是更多地与惊骇而不是与道德感紧密地联系在一起的。虽然这些现象的庞大规模很容易激起惊叹并蔑视所有抗争的想法，但由此而唤起的那种情感有着与敬仰卓越完全不同的特性。那些在其心中由敬畏引起的敬仰的人，也许在审美上会有所发展，但是他们在道德上却是蒙昧未化的。我们富于想像力的那部分心

理天性的禀赋之一便是，有关那些被强烈而生动地认识到的伟大和力量的想法会引起这样的情感，它虽然在情感的更高层次上是与痛苦紧密连接的，但我们大多将之提升到被视为快乐的那个层次。但是，在面对邪恶的力量时，我们也同样地体验到这种情感；并且，面对宇宙的大多数力量，我们从没有像当我们主要是把对它们能够惩处罪恶的生动感觉呈现于我们的意识时那样强烈地体验到这种情感。因为这些自然力有着我们所不能模仿的东西——巨大的威力，并以此属性镇慑我们，所以，做下述推断是一个绝大的错误：它们的其他一些属性正是我们应予竭力效仿的，或者说，我们运用我们弱小的力量模仿自然以其巨大的力量给我们确立的模型，应被证明是正当的。

事实是怎样的呢？宇宙诸力中与巨大威力相伯仲的还有其巨大质量，只要不是避而不视的人都会对之有极其强烈的印象。透过质量人们看到宇宙力的完整和一往无前的特性。它们直趋终点，而无视它们在路上会碾碎什么东西或什么人。乐观主义者在试图证明"凡是存在的皆是正当的"这一观点时所被迫坚持的，并非自然总会在其途中绕开一步以避免蹂躏和毁灭我们，而是我们本来就根本没有理由期望自然应如何。教皇的"当你走过时地心吸力就会停息吗？"一言，也许是对任何愚蠢到指望从自然中获得人间共同道德的人的正当斥责。但是，如果问题是发生在两个人之间，而不是发生在一个人与一种自然现象之间，那么，这句得意的话就会被看作是一则鲜见的妄语。当某乙"走过"时，某甲竟固执于投石或开炮，并在杀死某乙后极力要以类似的托词申明无罪，那么，某甲这样的人就该理所当然地被判定犯有谋杀罪。

就不加渲染的事实真相而言，那些因所干之事而被绞死或囚禁的人在人与人彼此间干出的几乎所有的事，都是自然之寻常表现。杀人，这是被人类的法律视为极恶的犯罪行为，而自然对每一

个活着的人都要杀一次，并且在大部分情况下是在持久的折磨之后才杀死的，如同我们读到过的那些穷凶极恶之徒总是故意使其活着的同类遭受痛苦那样。如果凭借某种武断的有保留的说法，我们拒绝把任何事情视为谋杀，而只视为对应配给的生命的一定期限的缩减，那么就可以说，自然也在对除了很小一部分生命外的其他所有生命干那种事，并且不择手段，或凶暴或阴险，就像最坏的那些人你死我活地争斗时的所作所为。自然使人们绝望，它就像是在用刑车处死人们，把人们抛给野兽去狼吞虎咽，烧死人们，使人们像第一批基督教殉难者那样被人用石块砸死，使人们挨饿、受冻，用其散发的烈性或慢性的有毒物质毒杀人们，并且它还备有数百种其他置人于死地的可怕方法，连纳比斯或图密善的狡诈残忍都难望其项背。所有这些，自然都是以对仁慈和正义的最轻慢的蔑视干出来的，它对最卑鄙最坏的人毫不注意，却倾其箭囊向最优秀高尚的人射去，射向那些从事最崇高、最有价值的事业的人，并且常常像是这些人的高尚行为的直接后果，这几乎可以想像为对这些人的一种惩罚。自然扫灭他们这些人，但整个民族的幸福却系于他们的存在，将来几代人的前途也许也系于他们的存在；它并无什么懊悔地杀死他们，就像是对待这样一些人一样：其死，对其自身是一种解脱，或对受其害的人是一种赐福。自然便是如此这般地对待生命。即便是在不打算杀人的时候，自然也以看上去是反复无常的方式使人遭受同样的折磨。自然给动物生命的不断更新做了笨拙的安排，而这种不断更新又因自然能迅速结束动物个体的生命而成为必要的；在这种笨拙的安排中，若没有一些人在痛苦中实实在在地煎熬上数小时或数日（这常常造成死亡），就不会有另一些人来到世上。仅次于（根据某一高级权威的说法是等同于）夺取生命的，是夺取我们借以生活的手段，并且，自然也是在极大的规模上和以最无情的冷漠去夺取的。单是一场飓风就足以

毁掉一个季节的希望；一群蝗虫或一次洪水就会使一个地区变得荒凉；可食用的块根中发生少许化学变化就会使百万人挨饿。海浪，像土匪一样，以其在人类中的象征性代表所具有的掠夺、伤害以及杀死等同样的手段，去夺取和占有富人的财产和穷人的可怜的家当。总之，最坏的那些人在谋财害命时的所作所为，都在更大的规模上由自然力干了。自然拥有较之卡列尔人的那些溺刑更为致命的"溺刑"；沼气的爆炸力像人的火炮一样是具有毁灭性的；鼠疫和霍乱远远超过了博尔吉亚家族的毒杯。甚至被视为是对自然之道的一种遵从的那种"秩序"之爱，实际上也是与自然之道矛盾的。所有那些人们习惯于当作"混乱"及其结果加以反对的事物，恰恰是自然之道的一个副本。无秩序和恐怖统治，在非正义、毁灭以及死亡方面被飓风和瘟疫超过了。

但是据说，所有这些事物都是为着一些明智而且善良的目的。关于这种观点，我首先要说的是，这些事物是否真是那样，完全是无关宏旨的。假设这样是真实的，与它们的表现相反，自然干下的这些恐怖的事促进着善的目的的实现，那么，我们遵从自然就会促使善良目的实现，可是不遵从它的恐怖过程，这是没有谁会相信的；或者，这样是正当的，因自然杀人我们也应杀人，因自然折磨人我们也应折磨人，因自然毁灭和蹂躏人我们也应毁灭和蹂躏人；或者，我们根本不应该考虑自然所干的一切，而只考虑它的为善。如果存在着诸如归谬法那样的东西，那么，这确实算是一件善事。如果说自然干的某事是理由充足的，那么为什么它干的别的事就不是这样呢？如果说并非在所有的事上都是这样，那么又有什么理由讲在某事上如此呢？既然自然统治的世界充满了那些当由人去做便被视为穷凶极恶的事，那么，用参照自然过程来指导我们的行为，这种做法在我们看来就是非宗教的，也是非道德的。这种见解在下述情况下仍是正确的：无论会有什么样的能够产生善的玄奥特

性存在于这样一些自然事实之中，这些事实依我们之见是最有害的，并且任何人都会把其人为地引起看作是一种罪行。

但实际上，没有谁会始终如一地相信有这样的玄奥特性。那种把完满归之于自然过程的空话，只能被看作是诗意的或虔诚的情感的夸张，并不想经受严肃审查的检验。无论是否信仰宗教，谁都不会相信，被视为一个整体的有害的自然力，除了通过激发人这种具有理性的创造物起而反抗它们以外，还会以什么别的方式促进善的目的之实现呢？如果我们相信，那些自然力真是被一位仁慈的上帝派定为达成智慧的目的的工具，并且如果它们不存在就不能达成这样的目的，那么，想将那些自然力束缚起来或限制其有害的作用的人类所做的任何事，从排除会引发疫病的沼泽之水到医治牙痛或撑起雨伞，就都应该被认为是不敬神；可以有把握地说，没有谁真的那样看，尽管偶然可以觉察到一股导向那个方向的情感潜流。为人类之中的那部分文明的人所最感自豪的那些进步，正是在于成功地抵挡了那些自然的巨大灾难，反之，如果我们真的相信了很多人自称相信的东西，那么，我们就该把自然的巨大灾难当作由无限智慧给我们的现世状况提供的良药而加以珍爱。也因为，事实上每一代人在成功地防止自然之罪恶的总量方面都大大地超过了其先辈，所以，倘若那种理论是正确的，那么我们的状况此时就应该成为某些巨大灾难的一种可怕的表现；但是与此相反，已被我们学会制服的那些自然的罪恶，早已作为一种保护性因素而发挥作用了。然而，任何好像是做这般设想而行动的人，我想，都更可能会被当作疯子而被关起来，而不是被当作圣徒而受到尊敬。

善出自恶，这无疑是一个很常见的事实，并且，当这一事实真出现时，它简直太令人愉快了，以致不难发现人们热衷于对此加以详述。首先，这种说法的确对自然灾难来说也像就人的罪行而言

一样常常是正确的。据信，对伦敦城的兴旺产生了极其有益影响的伦敦大火，倘若真的起到了罗马天主教徒的狂热那样的作用，并因此而值得建纪念塔以示长久纪念的话，那么它就是产生了那样的影响。那些被暴君或迫害者杀害的崇高事业的殉难者们，其死已为人类做出了贡献，假如他们早已死于事故或疾病，那么，人类也就不会获得那种贡献了。然而，无论罪行会引起何种伴随而来的或意外的善事，罪行仍是罪行。其次，如果说善经常是出自恶，那么，相反的事实，即恶出自善，也同样是常见的。公众的或私人的每一件对其发生感到悔恨的、而后又因某种始料未及的善的后果而被宣布为天佑的事情，可能还不及另外一些当时被认为是幸运的、而后又被证明对看来受惠于它的人是灾难性的或不幸的事情常见。初始与终结之间，或者事情的实际发生与事情的期望之间的诸如此类的冲突，不但是经常的，而且在痛事中也像在快事中一样引人注意，但是，并不存在同样的对它们进行概括的倾向，或者说，无论如何它们也没有被现代人（虽被古人）看作是类似天意的一种显示；人们使自己满足于从道德上去解释我们的预见之不完满、事情之不确定以及人的期望之虚浮。简单的事实是，人的利益太繁复错综，以及任何事情的作用结果都是多种多样，以致如果某事触及整个人类，那么其对人们的影响就绝大多数情况而言，就会既是好的又是坏的。如果说大多数个人恶运都有其好的一面，那么，任何好运降临于某人之时，几乎从不会不同时降临悔恨之事于其本人或者别人；倒霉的是，存在着很多简直让人不知所措的恶运，以致它们的有利的一面，即使存在，也完全被遮蔽了，并被弄得没有意义，而相应的陈词也就几乎不可能被当作祝福。另外，每一原因的那些结果也在很大程度上依赖于偶然与原因遇合的环境因素，以致的确会出现许多甚至连总结果都与主导趋势相反的情况；因此，不但恶有其善的一面，而且善常常产生过度的恶，恶产生过

度的善。不过，这决不是两种现象的一般趋势。相反，善与恶二者都自然地倾向于以各自的那类现象丰富自身，善产生善，恶产生恶。"施之于富有者；取之于匮乏者——竭其仅有"，这是自然的一项普遍规则及一部分不公正的惯例。善的一般主要趋势是导向更善。健康、力气、知识以及财富和美德，不但其本身就是善的，而且还促进无论是同种的还是他种的善之获得。能够轻松地进行学习的人是那些已懂得许多东西的人；正是强壮的而非病弱的人能够做各种极有益于健康的事；那些感到赚钱容易的人不是穷人而是富人；健康、力气、知识、才干，所有这些都是致富的手段，而富有通常又是获得所有这些的不可或缺的手段。其次，作为逆命题，恶变为善这话可以说，然而恶的一般趋势是导向更恶。身体的疾病使身体更易患病，它引起体力不支，有时还引起心力衰弱，并常会导致生存手段的丧失。所有严重的痛苦，无论是身、心哪个方面的，都会向着以后越发痛苦的方向发展。贫穷是精神上和道德上的万恶之母。更糟的是，当习以为常于被伤害或被欺侮，就会降低人的整个格调。一个不良的行为会导向其他的不良行为，无论对于行为者还是对于旁观者和受害者皆如是。所有不良品质都被习惯所强化，所有恶习和愚行都趋向于蔓延。理智上的缺点会导致道德上的缺点，反之亦然；并且，每一种理智上或道德上的缺点，都会导致其他的缺点，而这样的过程是没完没了的。

我敢说，那类相当受欢迎的作者，即那些谈论自然神论的作家，完全陷入了迷途，并且迷失了仅有的一条思路，而那条思路本来能够使他们的思想成为对任何能看出两个彼此矛盾的命题的人来说是可理解的。他们尽诡辩之能事以便表明，似乎世间的所有苦难都是为阻止更大的苦难而存在的——悲惨是为了免得会有悲惨而存在的；这样一个论点，倘若真的能被很好地维持的话，也只能是有助于说明和确证有限之人的作为（他们被迫在不受其自己意

志支配的环境下劳作），但决不可能应用于被确信为无所不能的造物主（如果他屈就于一种被信以为真的必然性，那么他也就自己创造了他所要屈就的那种必然性）。如果世界的创造者是能为其所欲为的，那么悲惨就是他所欲为，这种结论是绝对摆脱不掉的。在那些认为自己能够胜任"为上帝通向人类之路辩护"的人中，更为首尾一贯的那部分人力图靠硬起心肠和否认悲惨是一种恶而回避这种结论。他们讲，上帝之善性并不在于欲成其创造物的幸福快乐，而在于欲成其美德；他所创造的宇宙，即使不是个幸福的宇宙，也是个公正的宇宙。但是，一旦取消了他们对这一伦理学图式的怪论，他们就根本摆脱不了这样的困境。如果人类的创造者欲为之事是人都应具有美德，那么，他的种种谋划，也就像其所欲为的人都应幸福一样，被完全挫败了；并且，自然秩序之构造并没有考虑到正义之要求，更不必说仁慈之要求了。如果所有创造活动的法则当真是正义，并且造物主真是无所不能的，那么，无论怎样多的苦难和幸福都会被施于这个世界，而每个人对它们的分受就该恰好与人之善行或恶行相称；那么，人的命运也就不会比别的未受惩罚的存在物更坏了；那么，机遇或偏袒在这样一个世界中也就根本不起作用了，每个人的生活也就成了在演一出被构思得完满的道德剧。谁都不能无视这样的事实，即我们生活的这个世界完全不同于上述说法，以致平反翻案、讨回公道的需求已成为有关死后另一种生活的最有力的说词。而这就等于承认，我们这种生活中的事物之秩序通常是对非正义的而不是对正义的实证。如果说，上帝没有严格考量快乐和痛苦以使它们成为对善事的奖赏和对恶事的惩罚，但德行本身就是最大的善，恶行本身就是最大的恶，那么，这些至少应根据人们的所作所为而被施于所有的人，以便对他们进行奖惩；否则，所有各式各样的道德堕落，就都是通过人们父母的、社会的或不可控制的环境的——无疑不是通过人们自己的——过

错，而由人们的出生之天数遗传给大众的。甚至根据一向由宗教的或哲学的狂热所构建的有关善的最歪曲和狭隘的理论，也不可能使自然之统治相似于既至善而又全能的上帝之所为。

唯一可接受的有关上帝创造世界的道德学说是，善之原则不可能立刻并完全征服恶的势力，无论是自然中的，还是道德上的；它未能将人类置于一个不须与邪恶势力作不断斗争的世界之中，或者说，未能使人类在那斗争中总是获胜，但是，它可以并且的确使人类能够有力量进行那一斗争，并在进步中不断获得更大的胜利。在所有关于自然秩序的宗教解释中，唯有此说才既不自相矛盾，也不与它所要说明的事实相悖。据此，人类的职责不是仅仅通过服从不可抗拒的力量而满足自身利益的需要，而是永往直前地成为完美仁慈的上帝之有力助手。这样的信仰，因其给人类以发挥作用的勇气，而较之那种模模糊糊、前后矛盾地对一位既是善又是恶的创造者的迷信更为可取。并且，我敢断言，这虽然通常是无意识的，但实际上已是所有那些从相信具有主宰之权能的上帝中获得了任何一种有益力量和支持的人的信仰。这样的问题，即人们用以表达其实际信仰的词语会比宗教更不正确，是根本不存在的。许多人从想像他们自己是无所不能却又反复无常而暴虐的神的一个宠儿中，获得一种基本信念。但是，我确信，那些已在善性方面通过依靠世界之强有力而仁慈的主宰的同情支持而得到加强的人，从来就不相信那个主宰——就这个词的严格意义上讲——是无所不能的。他们总是以该主宰的力量为代价来保全他的善性的。也许他们相信，那个主宰如果愿意的话，就能消除他们个人生活道路上的所有苦恼之事，而且又不给谁带来更大的伤害，或者说，不阻挠某些对普遍幸福更具重要性的目的之实现。他们相信，那个主宰能做任何一件单一的事，但他做不出诸事物的结合；其统治方式，像人的统治方式一样，是一种调节和调解制度；与其意向

相反，世界不可避免地是不完满的。[1] 并且，既然他在使世界尽可能没有一点不完满方面竭尽全力都没有使世界变得比其所是的样子更好，那么，他们也就不得不认为，那一力量虽然大得令世人难以估量，但是其本身不仅是有限的，而且是极受限制的。例如，他们必定会设想，他能够为其创造物（人）做的最好的事，是使迄今为止存在过的绝大多数人（没有他们自己的任何过错）生来就是巴塔哥尼亚人或爱斯基摩人或某种近乎野蛮和低下的东西，但却赋予了他们种种能力，这些能力，经过千百年来在含辛茹苦中被教化，并在人类很多最优秀的代表人物为教化这一目的献出生命之后，至少已能使其特选的某部分人成长为某种更好的东西，能够在经过一些世纪而进一步改善为某种真正善的东西。迄今为止，有关上述情形，只是发现了一些个别事例。也可以相信柏拉图所说过的，完满的善在每一方面都受到实物的难以驾御的限制和阻挠，其所以如此，是因为只能如此。但是，这同一个全智全善的上帝对实物具有绝对的支配权力，并且通过随意选择而使它们成其所是——承认这一点，对于任何具有最简单的善恶观念的人来说，都会被设想为是不可能的。同样，对于这种人来说，无论他可能使用哪类宗教用语，也不会不相信，如果说自然和人类二者都是一个具有完满善性的神的作品，那么，那个神当初是要把自然当作要由人类去修改而非要被人类去模仿的图景。

① 这一难以抑制的确信，在一些宗教哲学家那里，以与他们的理解力通常具有的那种清晰性刚好相应的样式，出现在他们的著作中。这种信念在莱布尼茨著名的《神正论》中展示得再明显不过了；该著作奇怪地竟被错认为一个乐观主义的体系，并因此而受到伏尔泰的讽刺，尽管伏尔泰的那些根据甚至并未触及莱布尼茨的论据。莱布尼茨并不坚持这个世界是所有可想像的世界中最好的一个，而是坚持它只是所有可能的世界中最好的一个；他对此争辩道，这只是由于上帝才成为可能，因为上帝是绝对的善，他选择了这个而非另一个世界。在该著作每一页，莱布尼茨都心照不宣地假设一种独立于那个神的力量之外的抽象的可能性和不可能性；并且，虽然其虔诚的情感使其继续用全能这个词指称那种力量，但他如此解释这个术语，是要使其含有延展到那种抽象可能性之界限内所有事物的意思。

但是，即使不能相信作为一个整体的自然是全智和仁慈之谋划的实现，人们也不愿意抛弃如下观念：至少某部分自然必须被当作模型或样板；在造物主的作品的某一部分，必定打有那些他们习惯将之归于造物主的道德品质的形象；如果不是所有的“既成之物”，那么仍有某些“既成之物”，不但必定是“应是之物”的无缺陷的模型，而且必定要被当作我们在矫正其余部分时的指南和标准。这并不足以使他们相信，趋向于善的事物应被模仿和完善，趋向于恶的事物应被改正；他们渴求有关造物主之谋划的某种更为确定的迹象，并且当被说服而相信这种迹象必定会在某创造物的某处遇见时，他们为了寻求它便担负起在创造物中进行采撷和选取的那种危险的责任；但这种选取，除非是在受这样的普遍准则——即造物主打算使一切都成为善而绝非恶——指导的范围内，否则必然是完全任意的，而且，如果它导致了任何不能从这一普遍准则导出的结论，那么，恰如其分地讲，它就必定是有害的。

究竟自然秩序的哪些特定部分应被认作是被神预先谋定以作为我们的道德教育和指导的呢？任何被普遍采纳的学说从来就没有解决这个问题；因之，每个人的个人偏好或暂时的便利就判定了他要确立哪些劝人赞同的实际结论是与神之统治部分相似。每一个这样的劝告必定像别的劝告一样是虚妄的，因为，要判定造物主的某些作品较之他的其余作品更真实地表达了特性，这是不可能的；并且那种不导致不道德后果的唯一选择，是选择那些最有助于普遍的善的部分，换言之，选择那些指向这样一种目的的部分：如果说自然秩序的整个图景都是一个单一的、无所不能的和始终如一的意志的表达，那么，这个目的显然不是被那个意志要当作目的的那种目的。

不过，在世界之构造中存在着一个特殊的要素，对于那些注意着创造主之意志的特殊迹象的心灵来讲，似乎世界真的特别适合

于向他们提供那个要素，也即人和其他被赋予生命的存在物的能动的冲动。可以想像这样的争论——当自然的创造者只是创造环境的时候，他也许并未打算指出其有理性的创造物应调节自身以适应环境的方式；但是，当他将确定的刺激注入这些创造物本身，从而激起他们一种特殊的行动时，那么无可怀疑，他是要使那种行动由这些创造物来实施。如果照此方式一直推下去，那么就会得出下述结论：人所做的一切都是这个神当初所欲为和所赞成的；他们所做的一切，既然都是他们的创造者想必已赋予他们的某些冲动的结果，那么，就必须同样地被看作是服从创造者的意志而做的。倘若怕引出这样的实际结论，那么就有必要作出区分，并断定：就人类的活动而言，并非其全部性质而只是其部分性质才表现人类的创造者有关人类行为的特定意图。这些部分，似乎很自然地被设想为，必须是造物主之手而非人类之手在其中得以表现的那些活动，并因而经常存在着上帝创造人类与人类创造自身的争论。既然人类慎为之事看来更像是人类自己的行动，并且人类对其而非对发自突然冲动所做的事负有更完全的责任，那么，人经过周密考虑的那部分行为就容易被看作是，像上帝的行为一样，用心的行为和轻率的行为兼而有之。其后果便是在现代世界中波及甚广的那种情感脉流（虽不为以哲理为准则的古人所知），它以理性为代价而吹捧本能，与之相联系的是一种因被人广泛持有的观点而更为有害的偏差，那种观点认为，每一种或几乎每一种不等对其发问便迅速产生作用的感情或冲动都是一种本能。这样一来，几乎每一种未经反省和思虑的冲动便都被神圣化了，不属此列的是那些虽然当时未经反省，但其起因于先前的反省习惯的冲动，它们由于显然不是本能性的，所以并未受到被给予其余冲动的那种偏爱，以致除了仅有的这几种极可能是正当的冲动外，所有未经反省的冲动都被赋予了高于理性的权威。我的意思当然不是说，这种

判断方式竟能首尾一贯地行得通。如果不承认冲动必须受到控制以及理性应支配我们的行动，那么，生命就不可能继续。这种主张并不是要从舵位驱动理性，而是要使理性借助于一些东西并以某种特定方式固着于舵轮位置。本能不应支配理性，但理性对本能却常有某种程度的模糊而非预定的服从。虽然那种对本能表示赞成的印象，即本能像是神的目的的一种特殊呈现，尚未被铸成具有内在一贯性的一般理论的形式，但它仍是一种顽固的偏见，只要理性能力的指令还没有获得指挥之权威，这种偏见就会被激化为对理性的敌意。

在此，我不想去深究什么是或不是本能这个心理学上的难题；这个主题应由专著加以探讨。即使不论及任何有争论的理论观点，也有可能判定下述看法是多么没有价值：把人性之本能部分视为人性之首要优点，即在这部分，无限的善和智慧之手尤为可见。即使把任何人都断定为本能的事视为本能，下述看法仍然是正确的：人性这每一种可敬的属性都不是本能的，而是战胜本能的结果；除了一些能力外，在自然人中几乎不存在任何有价值的东西，而那些能力也即诸可能性的整个领域，为了得以实现，都有赖于优良的人工训练。

只是在人性之高度人工化的条件下，善是自然而然的这一观念才会日益牢固，或者，我相信，才真能根深蒂固；因为，只有经过长期的人为教育过程，善的观念、感情才能真正成为习惯性的，并较之坏的观念、感情占有优势，从而能够在情势召唤它们时达到自觉的程度。对于人类更接近于其自然状态的年代，有教养的观察者把自然人看作多少还近于野兽，那些人与野兽的主要区别是他们比后者更狡猾能干；人格中一切有价值的东西都被认为是某种训练的结果，这是常被古代哲学家用来说明对人进行适当训练的一句格言。实际上，几乎没有哪一个属于人格的优点不是明确无

疑地与人性之未受教育的情感不相容的。

如果说在未开化状态中存在着一种我们更希望发现并且确实发现了的美德的话，那么它就是勇敢这一美德。然而，这自始至终都是对于人性中最强有力的本能情感之一所取得的胜利。如果说存在着一种较之人的所有其他情感更本能的情感的话，那么，它就是恐惧；没有什么比对恐惧的征服更能证明人工训练的力量的了，它无时无处不显示出它能够战胜如此强烈、如此普遍的感情。一个人与另一个人之间，就他们获得这种勇敢美德的难易而言，无疑有着极大的差异。人的美德中只有在这方面，在其中人的本能性情之差异会如此之大。但是，可以公正地提出这样的问题：是否任何人生来就是勇敢的？许多人生来便是好斗的、暴躁的或热情的，这些情感当被强烈地激起时，可能会使他们不感到恐惧。但是，抵御恐惧的这种情绪一旦消逝，恐惧便会再次处于支配地位；一贯的勇敢从来都是培养的结果。在野蛮人的部落中偶然（虽然决非普遍）可以发现的那种勇敢也像斯巴达人或罗马人的勇敢一样，是教育的结果。在所有这样的部落中，都极其强调把公众情感导入一个个这样的表达渠道，通过这些表达渠道，将荣誉给予勇敢，胆怯受到轻蔑和嘲笑。也许还可以说，就像所表达的某种感情正是本已包含的那种感情那样，对年轻人进行勇敢方面的训练以原已出现的勇敢的人为前提。一如所有好习俗都有其先决条件——必定存在着比其余人更好的个体，他们使这些习俗得以沿袭。一些个体，原来也像别人一样有恐惧要去战胜，他们战胜了恐惧，这必定是因为他们具有独自战胜它们的精神和意志力量。他们这些人会获得英雄般的影响力，这既令人一度震惊而又会长期受钦佩；并且，部分地通过这种钦佩，部分地通过他们本人所激起的那种震惊，他们会获得立法者的权力，并能确立其所中意的任何习俗。

接下来让我们考察一下这样一种品质——清洁习惯：它是最

可见的，而且是人与大多数低等动物最根本的道德区别之一，缺少它较之缺少其他别的品质更会使人们处于兽类状态。难道还有什么能比这种品质更是完全人工的吗？儿童以及大多数国家的下等阶层，看来实际上是喜欢脏的；人类的绝大多数都不在乎它；在构成上还包含文明而有教养的人的那些民族，就其整体来说，都容忍它的最坏形式，且只有极少数人始终因它而不快。实际上，有关该问题的普遍法则看来是，不清洁只使那些对之不习惯的人感到不快，从而，那些已生活于极为人工的状态中，以致不习惯于任何形式的不清洁的人，仅仅是那些无论怎样的不清洁都会使其感到厌恶的人。在所有的美德中，清洁习惯最显而易见地不是本能性的，而恰恰是对本能的战胜。确实，无论清洁习惯还是爱清洁，都不是人天生就有的，与生俱来的只是那种学得爱清洁的可能性。

迄今为止，我们所举的例子都是取自那种个人的或边沁所谓的注重自己利益的美德，因为，这些美德若有的话，也可以设想它们甚至对未开化的心灵来讲也是合意的。谈论这些社会美德几乎可以说是多余的，一切经验的结论都完全说明自私是天生的。我决不是要据此来否定同情心也是天生的。相反，我确信，这一重要的事实，正是善和高尚之任何教化的可能性以及它们最终完全处于支配地位之希望所依赖的。那些具有同情心的人，当其仍处于未受教化并服从他们的同情本能的状况时，也与别人一样是自私的。其不同之处在于自私的种类：他们的自私不是一己的，而是富于同情心的自私——两个人、三个人或若干人范围的利己，并且，他们可能对其予以同情的那些人是非常和蔼可亲的，对世上其余的人则是极为不义而无情的。实际上，那些最能得到并且最需要同情的较纤细的神经组织，从其纤细中获得各种各样强有力得多的冲动，以致具有这类神经组织的人常干出一些惊人的自私的事来，虽然这种自私不像那种冷酷的自私那样可憎。以前是否存在

过这样一种人仍是不确定的；在他那里，没有教师、朋友、书籍的教诲，没有任何根据理想而有意进行的自我塑造，天生的仁爱是一种比任何形式的自私都更强有力的品性。谁都必定会承认这种情况是极其罕见的，而这就足以说明问题了。

但是（无需进一步谈论为他人的利益而自制），就连最普通的为自己的利益而自制——也即那种为了长远目标或总目的而牺牲眼前欲求的能力，而为了使个人的行为符合于他本人对其个人之善的看法，这种长远目标或总目的是必不可少的——对于未受过训练的人来讲也是极不自然的，这也许可以从下述的事例中看出，如：儿童为获得这种自制力而付出漫长的学徒期，那些其意志很少受到阻挠的、生来有势力的人所获得的是仪表不端，这也被所有长期受到很多迁就的人所获得；而野蛮人、士兵、水手，以及在本国和很多其他国家的几乎整个更贫穷阶层的没有什么社会地位的人，显然气质粗鄙。就所论的问题而言，这一德性与其他的德性之间的原则差别在于，它较之大多数别的德性更易受到自我教育的影响，虽然像其他德性一样，它需要一个教导过程。自制只是借助经验而习得的，这不是什么新奇的道理；并且这种才能较之我们已谈到过的其他才能只是更加接近于是天生的，因为，无需外在的反复灌输，个人的经验就具有产生它的某种趋势。自然并不自动地赐予人们这一美德，这与其他美德没有什么不同；但是，自然经常执行那种能够使这一美德得以养成的赏与罚，并且，为了与此极其相似的目的，赏与罚在其他情况下必须以人工的方式来实施。

在所有的美德中，诚实看来也许是最有理由被断定为是天生的，既然在没有相反的动机的情况下，言语通常是与事实相符合的，或者至少不是有意违背事实的。因而，这也正是像卢梭那样的作者乐于美化原始生活、并偏袒地将其与文明世界的虚伪和欺诈置于对比的那种美德。不幸的是，这是一幅与原始生活的所有实

际情况相矛盾的纯粹幻想的图景。原始人总是说谎者。他们连最起码的把真实视为一种美德的观念都没有。他们具有的观念是，不背叛这样一些人而使之受伤害，也不以任何别的方式伤害他们，这样一些人是由某些特殊的义务纽带而与他们紧紧联系起来的人，是他们的首领，他们的客人，也可能是他们的朋友；这些义务感是被教授的原始状态的美德，它们产生于特有的环境。但是，他们连最模糊的为真实而尊重真实的荣誉观都没有，这与整个东方和大部分欧洲没有什么不同；在有限的几个已进步到足以具有这样的荣誉观的国家中，它也只限于很小一部分人，也唯有他们这小部分人在具有实际诱惑的任何环境中都能践行之。

从"自然的正义"这一辞句的通常用法出发，就必定会推定，正义是一种通常被看作是由自然直接注入的美德。然而，我确信，正义感完全起源于人工，自然的正义这种想法不是先于，而是随传统性的正义那种观念之后出现的。我们越是向前追溯人类早期的思维方式，无论所考虑的是古代（包括《旧约》时代）还是迄今仍处在并不比古代人有什么发展的状态的那部分人类，我们也就越能充分地发现，人们的那些关于正义的观点是由法律的明确约定来界定和约束的。一个人的正当权利是指一定法律所赋予他的那种权利；一个正直的人就是从不侵害或试图侵害他人的合法财产或合法权利的人。法律本身和良心所遵从的、无须成文法制约的那种更高层次的正义观，其实是后来从法定正义的类推而提出的一种观念上的延展，它通过各种不同色调的情感而与法定的正义平行存在，它从后者那里几乎借用了整套术语。公正和正义这样的词正是源出于法律（*justus*和*justitia*源出于*jus*）。正义裁判、执行正义也总是意指法庭（tribunal）。

如果有人说，在人性中必定存在着所有这些美德的幼芽，否则人类就不能够获得它们，那么，在做了某些适当的说明之后，我便

准备承认这一事实。但是，杂草在与这些仁慈的幼芽争夺土地，它们不是幼芽，而是繁茂丛生的杂草；并且，假如不是人类的利益那样有力地在彼此间爱护这些善的幼芽，只要智力够水平（在这方面也像在其他方面一样仍是很不完善的），他们就会这样做，那么，那些杂草就百分之九十九会去闷死和毁掉这些幼芽。正是通过这样的培养，在早期受到倡导并且不被不利影响所抵消，从而在人类的某些处于幸运环境下的人们中，人性所能具有的那些最高尚的情感才成为较之第一自然（天性）更为有力的第二自然（天性），并且与其说是抑制了原初的自然（天性），倒不如说是将它并入其自身。就连通过自我修养而获得这类优点的那些天才们，其第二自然（天性）的获得实质上也是来自同样的过程；如果不是得助于书籍所阐发的人类普遍情感，不是得助于对现存的或理想的崇高人物之沉思默想，什么自我修养是可能的呢？最优秀、最高尚的人们的这种人为而成的或至少是人为而完善的自然，才是唯一的值得称道而加以模仿的自然。下述说法近乎多余：甚至这也不能被树立为行为标准，因为它本身就是训练和修养的成果，而训练和修养的标准，如果是合理的而非偶然的，那么必定是选定于先的。

这一简要的考察足以证明，人类的职责，对其自身的自然，是与对所有其他事物的自然一样的，换言之，不是去遵从而是要改进之。然而，有些并不想否认本能应服从于理性的人，却对自然过于尊重，以致坚持认为每一种天生倾向都必须有其当然的行动领域，也即为其满足而留有余地。他们说，所有天生欲望都必定是已被有目的地植入的；并且这一论点被弄得如此过分，以致我们常听到，这一论点坚称每一种被设想为与生俱来的欲望都必定在宇宙的秩序中有使其得以满足的相应的准备条件；它甚至说，例如那种长生的欲望被许多人确信为其本身就是来世之实在性的一个充分证据。

我想，所有这些企图（即试图详细地发现何为上帝之谋划，以便当它们被发现后，去帮助上帝实现它们）都有其极为荒谬之处。从一些特殊的迹象出发而争论上帝欲成此或彼的那些人，不是相信造物主能为所欲为，就是相信造物主不能为所欲为。如果采纳第一种主张——上帝是无所不能的，那么就会是，上帝欲何事发生，于是该事的发生这一事实就证明着上帝本欲成之。假使如此，那么人所能做出的任何事，便都是由上帝先定的，并且都是其谋划之实现。但如果像更具宗教色彩的理论解释的那样，即上帝并非欲成所有的发生之事，而只是欲成善事，那么实际上，人类就是在坚持以自己的力量、通过其意志行为来助成上帝的意图；但是，人只能知道那些促进普遍的善的上帝意图而不能知道人类具有天生倾向；由于神的力量受到了如上所述的那样的限制，它必定会遇到一些不可思议但并非不可逾越的障碍，那么，有谁会知道人类本来能够被创造成没有那些从来就不会，而且甚至从来就不应该得到实现的欲望呢？人类已被赋予的那些倾向，同样，我们在自然中所观察到的其他设计的任何倾向，也许不是对神之意志的表达，而是对妨碍其自由活动的那些羁绊的表达；并且，要从这些表达获取有关我们自己行为指南的暗示，这也许是落入了神的敌人所布下的陷阱。那种假设，即从无限的善出发所欲求的任何事情都会实际地在这个宇宙中发生，或者，至少我们决不能说或设想其不会发生，只对这样一些人才有价值，他们奴性般的恐惧使他们用撒谎来表示对上帝的敬意，而他们却声称自己认为，上帝是不可能被欺骗的并憎恨一切谎言。

就这一特殊的假设来看，所有自然的冲动、所有普遍得和自发得足以视为本能的那些习惯，都必定是为善的目的而存在的，并且只该受调节而不是遭压抑——对于它们的多数来说当然是如此，因为，除非人类的倾向已被导向为其保持生存所需要的或对之有

益的事物，否则人类就不能继续生存下去。但是，除非那些本能能够被实际地缩小为极小的数目，否则就必须承认，我们也同样有坏的本能，教育的目的决不是要调节而是要根除它们，或更确切地说（即使只能对一种本能这样做），通过废而不用来使之消亡。那些倾向于增加本能数目的人们，通常是把他们称为破坏性的这样一种本能，也即一种为毁坏而毁坏的本能包括在内的。我看根本没有什么充足的理由能维护这一看法，破坏性与另一种即使不是一种本能也很像是一种本能的习性是一样的，后者被人们称为支配的本能，即以对人施行专制，使人服从自己的意志为乐。那种背离所应服务的目的而以一味地行使权力取乐的人，是人们最不愿意将权力委托给他们的人。其次，存在着一些品性残忍或如成语所说天生残忍的人，他们在加害他人或看到他人蒙受痛苦时才真正获得快乐。这种残忍决不仅仅是无情——没有怜悯或良心上的不安；它是一种肯定的实有，是一种特殊类型的情欲亢奋。东方和南欧已提供了并可能仍在提供这种可憎习性的丰富事例。我想这是毫无问题的，这种本能不属于对之抑制是错误的那类本能。问题倒是在于，人们是否有责任连同抑制这种习性一道而镇压这类人本身。

说人性的每一种基本冲动都有其好的一面，并且充分的人工训练就可以使其利大于弊，即使果真如此，但只要承认下述事实，以上看法也就没有什么意义了，这个事实是：若没有这样的训练，所有冲动，甚至连那些维持我们生命所必需的冲动，都会使世界充满苦难，把人的生活搞成动物（除受人驯化和训练的动物外）王国所展现的那幅凶暴和暴虐的可憎景象的放大了的相似物。实际上在这里，那些沾沾自喜于在造物主的作品中辨认其目的的人们，同样也应当看到他们所怕见到的那些证据。如果说在创造物中的确存在着特殊谋划的标志，那么最显而易见的被谋划的事物之一便是，有相当大的一部分动物都以折磨和吞食别的动物的方式谋生。

它们被慷慨地配备了达到那一目的所需的器官；它们极其强烈的本能驱使其那样做，并且它们中有许多看来被构造得不能靠别的食物来维持其生命。在整个自然中寻觅那些仁慈谋划的苦心，倘用其十分之一在造物主之品性的阴暗面搜集证据的话，那么，又有什么评论的广阔天地不会在整个低等动物的生存状况中找到呢？低等动物，几乎无一例外地被划分为吞食者和被吞食者，而且它们是无数侵害的牺牲品！面对侵害它们缺乏自卫所必需的体能。如果我们不必认为动物这种创造物乃是魔鬼之所为，那我们也不必假定它们由一个具有无限力量的神创造。但是，如果模仿造物主在自然中所显露的如上所述的这种意志，把这种模仿当作活动的规则来应用，那么，最坏的那些人的穷凶极恶的罪行就会被这一明显天意——即贯穿于所有被赋予生命的自然物之中的弱肉强食——证明为高度正确合理的。

把符合于自然这一观念作为一个要素引入对行为和性情的伦理学评价，其方式和场合几乎是无限多样的，前面的考察远未穷尽之。通过自然这个词的这样一种大量的用法，即自然这个词在此被用作表示人性的构造中某些部分与其他部分之区别的术语，同样对上述各种用法表示赞成的判断便随着自然一词出现了。至今，我们一直将自己限定在这些用法之一的范围里，在这种用法的意义上，自然这个词被用来一般地指我们心理的和道德的构造中的这样一些部分，它们被想象为是天生固有的，与被获得的那些部分截然不同，这种用法就像下面的这些用法，如：把自然对比于教育时，或者把没有法律、艺术、知识的野蛮状态称作自然状态时，或者提出仁慈或道德情感是天生的还是获得的这样的问题时，或者提出某些人是否天生便是诗人或雄辩家而另外一些人则不是这样的问题时。但是，在另一种更为宽泛的意义上，当只是要表明人的表现不是在某种特殊的情况下学到的或故意表现的，如说到某人的行

止或谈吐自然优雅，或某人的自然举止或性情是如此这般，那么，人的表现便常被叫做自然的，这意味着，当人并不打算抑制或伪装其表现时，其表现就是如此。在一种更不严格的用法中，说某人天性自然地如何如何，这是讲在某种特殊的原因影响到他之前他是怎样的，或者是讲，设想假使这样的原因被撤除他会是怎样的。因之，可以说：某人天生愚钝，但通过学习和不懈的努力使自己变得聪明了；某人天性活泼可爱，但因不幸的遭遇而变得乖戾；某人生就雄心勃勃，但因缺少机会而被压抑。最后，"自然的"这个词在被用于感情或行为时，似乎只不过是指，自然的感情或行为如同它们在人们身上平常所见的那样：譬如说，一个人在遇到某种特殊的事情的时候像过去那样自然地行事；或者说，某人以某种特定的方式受生活中的视象、音响或事情的影响完全是自然而然的。

在这个词的所有这些意义上，被称作天生的那种品性常常是指一种比与之相对的、因教育而获得的品性更坏的品性；但是，每当那种品性来自天赋这种情形不是那么明显而有疑义时，人们似乎就会满足于这样一种想法，将其描述为天性什么的，是对之所做的十分有利的推论。就我来看，我能够领悟的只是这样一种含义：自然或不造作，就一个人来说，实际上是具有赞扬意味的词，而且这种赞扬只是就消极的方面而言的，换言之，是用来表示没有矫揉造作。也许可以如此定义矫揉造作：人尽力表现出其所非是的样子，而当时的动机或环境既不能成为那么做作的理由，也不能成为加以伪善这一恶名的根据。必须补充的是，欺骗通常是要去自欺欺人；行骗者模仿他很想具有的那些品质的外在举止，以期使其本人真相信他具有那些品质。无论是以欺人或自欺的形式，还是以介乎此二者之间的形式，矫揉造作都可以极其正当地被看作是一种指责，而被理解为造作反面的自然则被看作是一种优点。不过，用以表达这种可贵品质的更为恰当的词应该是诚实，现在这个词

已从其原在的高处降格，以前它与基本道德是一个整体，现在它是基本道德的一个从属部分。

有时候在一些场合，矫揉造作这个词是用之不当的，因为在那里被谈及的行为或举止实际上是值得赞扬的。人们以毁谤的口吻说与某个场合有关的某人的行为或举止是不自然的，并在他与另一人之间做出贬抑性的比较，而说后者的行为或举止是自然的；这意味着，在显得优越的那个人那里，当时出现的是暂时兴奋或极力克制其自身所产生的效果，而在另一人那里，优良的东西则是习性引起的预期结果。这种谈论方式是不易受到指责的，既然自然这个词在此表示的只不过是那个人的日常性情，并且即使他得到了赞扬，那也不是因为其行为是自然的，而是因为它自然而然地就是好的。

符合于自然，与是、非根本是毫不相干的。除了偶尔和片面地被引入多少与刑罚相关的问题的探讨外，这种观念从来不适合引入伦理学的讨论。为了说明这一观点，让我们考虑一下与这种自然观相关联的传达最强烈的表示谴责情绪的那个习惯用语——“不自然的”这个词。说某件事是不自然的，从任何能够附加于“不自然”这个词的确切意义来看，决不是该事可以被责难的理由，因为在像人类这样的存在物中，连最应受谴责的犯罪行为也并不比大多数美德更不自然。美德的获得历来都被看作是付出了劳苦和艰辛的产物，相反，谁都知道，堕入地狱之门则是非常容易的；并且，对于大多数人来讲，确实需要对更多的自然倾向有更大的征服，以成为具有优良美德的人而不是邪恶得出奇的人。但是，如果某个行为或某个倾向已根据本性外的原因而被判定为要受到责难，那原因也许是环境的恶化，此时说它是非自然的，就是说，它与常在人们中发现的某些强烈的情感不相容；因为无论什么不良习性，也可通过它克服那种不相容性而被证明是既强烈而又根深蒂

固的。如果那个人根本不曾有这种不相容感，那么上述推定也就落空了，从而其事因之而应受到指责的理由也就不宜被坚持，除非与行为不相容的那种情感不但被证明是正当而合理的，而且是没有它则很丢人。

因为应受处罚的行为是自然的或是由自然的情感推动的，而去减轻那种行为的惩罚，在我看来，是决不应该的。几乎没有一种恶行不是完全出自天性的，并且其动机没有不是完全出于自然的情感的。因而，从理性的观点来看，这根本就不是辩解的理由，但是在大众的眼里，这是很"自然"的，应该减刑，因为在"自然"这个词上他们是和该犯情感相通的。当他们说某一罪行虽也出于天性，但他们不得不承认那是应受到责难的，其意是讲，他们能够想象出那种他们自己被引诱而去犯该罪行的可能性。大多数人都对他们感到在他们自身之中存在着可能之根源的所有那些行为相当宽容，而对那些虽然可能实际并没有那么坏、但他们无论怎样都不能明白怎么可能会干的事却态度严厉。如果某一行为使他们确信（通常根据极不充分），那个行为者一定是与他们自己完全不同的人，那么，他们在审查因那一行为而受到的责难之确切程度，乃至责难是否真的得当时，就很少采取审慎的态度。他们用他们反感的强度来衡量犯罪程度；因而，不同的观点，甚至不同的爱好，都像极恶之罪一样，成了强烈的道德憎恨的对象。

用简短的文字来概括本文最主要的结论是有益的。

自然这个词有两个主要含义：它或者意指事物的整个系统，这包括所有事物的属性的总和；或者意指没有人的干预的本然之物。

在第一种意义上，关于人类应遵从自然这样的学说是没有意义的，因为人类根本没有力量做除了遵从自然以外的任何事；人类的所有活动都是通过和服从某个或某些物质或精神的自然法则来进行的。

在自然这个词的另一种意义上，关于人们应遵从自然的学说，或换言之，人们应使事物的自发过程成为其意愿活动的模式的学说，同样是不合理的和不道德的：其所以是不合理的，是因为人的所有活动无论怎样总是在于改变自然的自发过程，一切有益的活动总是在于改进自然的自发过程；其所以是不道德的，是因为自然现象的过程充满着当由人去干便是最可憎的一切，任何在其活动中努力模仿事物的自然过程的人都应被通通看作和认为是最邪恶的人。

以其整个范围来看的自然图式，对其单一的，甚至是主要的客体对象，都不可能具有人的或其他有情物的那种善。自然带给人们的善，几乎全是他们自己努力的结果。任何在自然中表现仁慈谋划的事物，都证明这种仁慈只配备了有限的力量；而人类的职责就是要与这仁慈的力量合作，不是通过模仿，而是通过不懈的努力去改进自然过程，并使其能被我们所控制的那部分变得更接近于同正义和善之高标准相一致。

（王少军 译）

拉尔夫·沃尔多·爱默生[1]

1803—1882

有人说过，柏拉图没有成套学说。他的思想丰富、多采、难以捉摸，特别是，不可能归纳为一种体系，归纳为一整套易为人理解的命题和论点。柏拉图是爱默生的先师，爱默生也没有成套学说。爱默生绝不是亚里士多德。但丁曾说亚里士多德是“有知者的先师”，对于爱默生他绝不可能这样说。

相反，从我们今天使用“认识”这个词的那种有系统的、科学的意义上来讲，几乎可以这样说，爱默生一无所知。爱默生有点儿像一位圣哲，一位非专业的宣讲道德和形而上学的传道师。也许正因为如此，他的书广泛被人阅读，在他那个时代他是一位具有非凡力量的人物。他的著作走进美国家家户户，他传经说道走遍美国四方。他的词句被广大的同胞倾听、阅读。在他的著作和演讲词中他最关心的是人类灵魂的无边无际和自然界无穷无尽的奇迹；在某种意义上，这些就是他的主题。这些是伟大的主题，然而值得怀疑的是，是否有人能够将这些主题体系化。人们不可能认识无限和奇迹。

他早期以《自然》为名的论文显示出他确无能力创造出他思想的体系，后来他一任他的智慧赋予他的思想以智慧所需要的自由。爱默生使人最感兴趣的是在这个问题上：自然的真正的理论，即使能找到，能解释些什么呢？能解释诸如语言、睡眠、疯狂、梦幻、野兽

① 关于拉·沃·爱默生的生平事迹，见本丛书中文版第5卷，第171—172页。

和性等等的奥妙吗？但是爱默生并未宣称给我们提供了什么解释自然的真正的理论。他满足于探索自然对于人的价值，即使这些价值也很难掌握。

如果说，爱默生的思想还有个中心的话，那就是终于表现在《自力更生》这篇论文里的内容。他用这个词语似乎是在描述人类的基本德行。并不是他想赞扬任何人的无拘无束的盲目的利己主义，尤其是，他不想赞扬他自己。"相信你自己的思想，相信在你个人内心里对你真实的东西对于所有人也是真实的——这就是天才"，这篇论文这样宣扬着。不过这篇论文所说的个人的内心就是人类共有的灵魂，依靠这个灵魂就是服从于一切人凭借理性就可认识的善。爱默生的意思也不是因此而蔑视这个世界，除非人们反而去依赖呈现在这个世界上的表象。因为在他看来这个世界不过是过去的天才遗留的残渣——这些残渣人们取以不同的名称，诸如社会、舆论、传统和历史。让自己被这表象控制的人们只满足于人类潜能的幻影，而不是满足于实体。

爱默生不能说服自己否定这个世界，即使他常常认为他应该否定。论蒙田的论文明确表示他如何热爱人类中最世俗的人，爱他务实的精神，爱他经常关心日常生活中的事物。爱默生对这种人的感情前后总不一致。真的，爱默生所倾羡的在蒙田身上的怀疑论者，具有自力更生的灵魂的品质。他不容许任何一件这个世界可能有的东西控制他的理智。但是他能做到这一点是凭借他充分重视而不是忽视他所听见的东西。

爱默生说，怀疑论者（他自己本人在一定程度上就是一个怀疑论者）是这样一种人，他相信每样东西而不是什么也不相信。他倾听别人说话而且假定他们所说的一切都可能是真的；这就意味着：他们所说的内容不可能全真。爱默生所理解的怀疑主义，如像自力更生，是超越这个世界的，但是这种超越性只能凭借这个世界之内

的、或属于这个世界的经验来获得。

出世还是入世，对于爱默生是个重大问题。他从未决定如何选择。由于这个问题在他内心从未解决，他的思想从根本上说是自相矛盾的。他说灵感就是一切，然而他又无书不读。他宣讲自我感通的美德，然而他又把时间消磨在与人交谈。他的文章颂扬精神，然而他又同时坚持务实的重要性。往往在同一段落里，对任何过去的作家，他的风格时而朦胧不清，时而又尖酸刻薄。终其一生，他追求呼朋唤友而又觉心烦，他探求隐居而又觉使人消损。他曾承认，"独居很不实际，群居是命中注定的"。这似乎解决了问题而又似乎问题依然存在。

尽管对问题的系统解决既欠缺而又朦胧不清，但爱默生的作品仍然值得人们细读披阅。他的作品不止是值得一读，他的词语还往往使人高尚纯洁，使人雀跃。在我们内心深处，他的一句或甚至一词的突然闪现的真理深深感动我们，感化我们。他的词语让我们认识到体系并不是一切。他的词语甚至启示我们这个世界是不可能体系化的。在一个科学时代，恐怕没有比这一点还更重要的洞识了。

（罗达仁 译）

自　然

圆圆的世界绚丽多姿，
长隐着神秘，朦胧晃似；
看起来只觉困惑迷离，
奥秘却在劬劳的心宇。
你的心和大自然的心跳在一起，
一切便如此明朗，从东到西。
精神潜伏在形态的深层，
向亲人的神明招引；
燃烧、发光，颗颗粒粒，
未来就闪烁在那光辉里。

在这种气候里，几乎在一年中每个季节里，总有一些日子世界达到完美的境界；在这些日子里，空气、天体、地球和谐一致，好像大自然娇养着自己的子子孙孙；在这些日子里，在这颗行星的荒凉的表层上，休想去得到我们听到的最幸福地区的良辰美景，然而我们躺在佛罗里达和古巴的灿烂阳光下尽情享受；在这些日子里，每一生命表现出满意的形迹，躺在地上的牛羊似乎怀抱着伟大而宁静的思想。在我们命名为印度的夏天的纯洁的十月天气里也许人们怀着信心追逐着翠鸟。白昼无限漫长，群山茫茫，白昼温暖着广阔的原野。度过这白昼的所有和煦的时时刻刻，睡意笼罩着，就好像过了长长的一生。荒凉的地方并不表现十分孤寂。在通往森林的大路口，困扰于尘世的人被迫抛弃城市的种种价值观，伟大的或渺小的，聪颖的或愚昧的。当他踏入这一境界时，习俗的包袱便从他

肩上卸掉。在这里，圣洁使宗教感到羞辱，现实使英雄丧失信心。在这里，我们发现，自然这个领域使其它任何领域相形见绌。自然像神一样，审判向他走来的芸芸众生。我们从狭窄拥挤的房宅走出来投入黑夜与晨曦，我们看见，何等高贵的美女呵，将我们紧紧拥抱在她们的胸前。我们多么盼望呵，盼望避开使她们日渐虚弱的樊篱，避开世俗虚伪，避开思虑重重，一任自然将我们的灵魂夺走吧！树林里温煦的阳光像永恒的晨曦，又绚丽又使人兴奋激昂。古代传闻的咒语魔力悄悄地浸入我们的内心。几乎所有松树、铁杉、橡树的茎干都在闪闪发光，像烙铁刺激着我们兴奋的眼睛。神秘而高深莫测的树木开始敦劝我们同它们一起生活，从而去掉我们身上的令人烦恼的繁琐杂事。在这里，在神圣的天空和永恒的时间里没搀杂历史、教会，也没有搀杂国家。我们情不自禁一直往前走，走进开阔的画境，从未见过的美景吸引着我们，使我们沉浸在一个接一个的思想中，直到对家庭的回忆逐渐从我们的脑子里被挤掉，一切记忆被眼前压倒一切的力量抹煞得无影无踪。最后我们被自然引进胜利的狂欢中。

这类着魔现象很有治病效应，使我们清醒，使我们健康。这类着魔现象是种纯然的喜悦，对我们既亲切又自然。我们回归本性，我们同物质交朋友，在学校里，人们野心勃勃喋喋不休地劝说我们加以蔑视的正是物质。我们绝不可能与物质分离；精神热爱它的老家：山岩和土地对于我们的眼睛、手和脚正如水对于干渴一样。山岩和土地是坚固的水，是寒冷的火焰；两相结合是什么样的生命力，什么样的亲密关系呵！当我们装模作样同陌生人闲聊的时候，一个老朋友，一个亲密的朋友或兄弟来了，一副诚恳的面孔，与我们毫无拘束自由交谈，这就使我们感到羞愧，不再与陌生人作无意义之谈了。城市并不给人类的感官提供足够的空间。我们白天黑夜到城外去，展望天边一饱眼福，我们需要视野宽广，正如我们洗

澡需要水一样。自然存在各种程度的影响：从这些使人们隔离城市免受瘟疫的侵扰的自然魅力，直到自然给予想象力和灵魂的最宝贵、最严肃的关怀。这儿有一桶清冽的泉水，那儿有一堆僵冻的旅人猛冲向前求暖的柴火——还有人类成熟期和全盛期的崇高道德。我们在自然的怀抱里安睡，像寄生虫一样，在她的根部和种子里吸取生命；我们从天体那里接受闪光，天体号召我们走向孤寂，天体向我们预示最遥远的未来。碧蓝色的天顶就是幻想和现实交会的处所。我想，如果我们沉迷其中，梦想天国，如果我们与伽百利① 和乌列② 交谈，那么蓝天深处便是为我们留下的全部家什。

我们重视自然物体似乎并非完全亵渎神性。在静谧的空气里，雪花飞舞，颗颗晶粒体态完美；雨雪纷飞，拂过广阔的水面，拂过旷野，拂过麦浪滚滚的田野；芳草萋萋，野花遍地，花儿朵朵，眼前泛起片片雪银，风起处，掀起阵阵涟漪；透明如镜的湖水里反映出树木和花朵；热气濛濛，像音乐般的南风把棵棵树木变成根根竖琴；杉木在火焰里火花喷射，爆裂声四起；还有松树的木块，把光亮照在墙上，把荣耀传递给屋子里的人们的脸上——所有这些就是最古老的宗教的音乐和图画。我的家座落在低洼之地，又在乡村之边，展望受限。然而我和友人步行至小河之滨，只要轻轻摇动船桨便远离乡村政治和名人；远离乡村和名人的世界，进入落日斜晖和月光璘璘的美景；真的，美不胜收，一个受尘世污染的人投身进去，不无隔世之感。我们的肉体渗入了这个不可思议的美景；我们双手染上这着色的元素，双眼沐浴在五光十色之中。一个休假日，一座乡村别墅(*villeggiatura*)，一场欢宴，胆识和美，力量和欣赏力

① 伽百利：替上帝把好消息报告世人的天使(见米尔顿《失乐园》，IV，549)。——译者

② 乌列：七大天使之一，"天国眼光最锐敏的精灵"(见米尔顿《失乐园》Ⅲ，690)。——译者

所装饰、所享受的最得意、最称心如意的节日立即在眼前浮现。晚霞轻染云烟，星星羞答答地浮现在云端映着神秘莫测的眼神，凡此种种，象征着自然，呈现着自然。我受教育得出的结论是我们发明的贫乏，城市和宫殿的丑陋。艺术和豪华很早就明白了，它们应该施展魔术以补充这种原始的美。我回归自然是受教训太深了。从此以后我很难取悦于人。我不能再回去儿戏人生。我养尊处优而又谙于世故。我不可能再过粗俗的生活，但是一个乡下人却可作我的宴会的主人。一个知识最多的人，一个深知在地下、在海洋、在植物中、在天上什么是幸福和美德并且知道如何才能获得这些使人着迷的东西的人，才是富有的、高贵的。只有世界的主人们呼唤自然帮助自己时，他们才能达到庄严的高度。这就是他们的空中花园、别墅、花房、岛屿、公园和猎场的涵义。他们想利用这些坚固的附属品来支持他们不健全的人格。我并不奇怪拥有这些冒险的辅助物的地产权益应该是超过一切的。这些东西诱惑你，吸引你。不是国王，不是宫殿，不是伟岸男子，不是窈窕淑女，而是这些温柔的、有诗意的星星，向你滔滔不绝地倾诉秘密的诺言。我们听得见这位富有者说些什么，我们知道他的别墅，他的园林，他的果酒和他的聚会，但是吸引力的诱因和精髓还是来自这些诱惑人的星星。从她们柔和的眼神中我们看见了人们或在凡尔赛宫或在帕福斯城或在克特西阜力求领悟的东西。的确，拯救我们艺术作品的是以蓝天为背景的穹苍的魔术之光，否则所有艺术作品都成为毫无价值的玩具。当富人斥责穷人卑躬屈膝谄媚逢迎时，他们应该考虑被誉为自然的拥有者对于想像力丰富的人们的影响。呵！但愿富人如像穷人幻想财富那样的富有！一个青年在夜间听见陆军军乐队在田间演奏，他明显觉得在他面前就是国王、皇后和骑士的队伍。他听见号角的回音来自山间，比如来自诺奇山脉，号角把山岳变成风鸣琴——这超自然的不绝于耳的乐音在他心灵里复活了多

利安人的神话，复活了阿波罗、狄安娜，和所有神圣的男猎手和女猎手。音乐竟如此崇高，如此高尚美丽！对于这个贫穷的青年诗人，他眼中的社会竟是如此荒诞无稽；他是真诚的；他尊重富人；富人正是因为他的想像力而富有；如果他们不富，他的幻想将会多么贫乏！他们拥有称为公园的围以高篱的园林；他们住在比他曾经到过的更宽大、装饰更漂亮的客厅里；他们坐马车到温泉，到辽远的城市；他们只同华贵的人们交朋友——所有这些形成他据以勾画出他的浪漫故事的生活环境的基础，与之相比，他们的实际财产不过是些窝棚和区区牧场而已。文艺女神出卖自己的儿子，并从空气、云彩、路边的丛林散播出奇香异彩，以此提高了富人和出身名门的美人的天赋才能——这是某种崇高的恩宠，好似由贵族神灵，一种自然界的贵族，一种空中力量的皇族，赐恩于人间贵族的恩宠。

如此轻易地建筑了伊甸园和坦姆佩① 的道德感性不是随时可以找到的，但是有形的天然景致绝不太远。我们用不着去科木湖② 或马德拉群岛③ 也能够找到这些迷人的地方。我们言过其实地赞美本地风光。在每一个风景优美的地方使人惊异之处就在天空与大地相连的地方，我们从第一次碰上的小丘上可以看见，从阿勒格尼山④ 顶也能看见。在夜晚，星星以其洒向坎帕格纳或洒向埃及大理石般的沙漠的整个心灵的壮丽俯视着最阴郁、最朴素的普普通通的人们，晨曦和黄昏的翻滚的云层和彩霞美化着枫树和赤杨。风景之间的差异很小，而观赏者之间的差异却很大。在任何特殊的风景中没有一样东西像个个风景所共有的美之为美的必

① 坦姆佩（Tempe）：古时希腊塞萨利的一美丽河谷，象征一个天然而优美的地方。——译者

② 科木湖(the Como Lake)位于意大利北部。——译者

③ 马德拉群岛(the Madeira Islands)位于大西洋。——译者

④ 阿勒格尼山(Alleghenies)，位于美国。——译者

然性那样引起人们的惊喜。大自然不会披着平平淡淡的衣裳而能引人入胜。美渗透在每个地方。

在学者们称之为被动的自然(*natura naturata*) 或消极的自然这个课题上，很容易脱离读者的感情。人们直接谈到它几乎不可能不言过其实。同样容易的是在混杂的群体中提出所谓“宗教问题”。一个敏感的人不喜欢沉迷在这类问题上，总借口要办某些必要的琐事而回避：他要去看造林地，或者去看庄稼，或者从远地取回一株树苗或一种矿物，或者他要去取一枝猎枪或一根钓鱼竿。我想这种不屑一提之事必有其充足的理由。业余的艺术爱好实质上思想贫乏，毫无价值。土地的纨袴子弟并不比他在百老汇大街的哥儿们好多少。人是天生的猎手，而且对木工技术发生浓厚兴趣；我设想，樵夫们和印第安人提供资料的地名词典会出现在书店最豪华的、缀满花环和女神的花冠的客厅里。然而一般说来，无论是我们对这样的敏感题目太过于迟钝或者出于无论什么原因，人们一开始描述自然，他们便陷入浮华的词藻中。轻佻是给予牧人之神最不恰当之词，牧人之神在神话里应描述为诸神中最贞洁者。在时间老人令人敬佩的沉默和慎重面前我不愿胡言乱语，可是我不能放弃随时回到这老问题的权利。众多虚伪的教会正式被承认为真正的宗教。文学、诗歌、科学是人类对这个深不可测的秘密的敬意。关于这个秘密没有一个头脑清醒的人敢于假装冷淡和漠不关心。大自然被我们当中最优秀的人所爱。人们爱它，把它当作上帝之城，尽管，或更确切地说是因为，里面并无一个市民。落日不同于居于其下的任何东西：它需要人们。自然之美必然要等到风景里出现了与它自己一样美好的人的形象才会表现出不虚妄和真实。如果有好人，就绝不会有沉醉于自然中的狂欢。如果国王在宫中，就不会有人去看墙壁。只有当国王不在宫中时，在屋子里挤满着仆从和观光的人们，只有在这时候，我们才摆脱人群，在受到

图画和建筑的启发的庄严的人们身上寻求慰藉。评论家们抱怨大自然的美同人们要做的事大相径庭，他们必须考虑到我们追求美丽的东西是同我们反对虚伪的社会分不开的。人堕落了；自然立起来了，充当差示温度计，检验在人身上是否存在神的情感。由于我们愚昧和自私犯了过失，我们才仰望自然，但是当我们康复时，自然又将仰望我们。我们带着内疚的心情望着浪涛翻滚的河流：如果我们的生命充满真正的精力，我们就会使河流黯然失色。充满热忱的溪流燃烧起真正的火，而不是太阳和月亮的反光。大自然可能像商业一样被人出于自身利益而被研究着。对于自私自利的人们天文学变成了占星术，心理学变成了催眠术（有意显示我们的调羹是在什么地方消逝的）；解剖学和生理学变成了骨相学和手相术。

我们采纳切合时宜的告诫，在这个问题上让许多事情意在不言中；让我们不要再忽视对于能动的自然（*natura naturans*）的尊重吧，能动的自然是一种活生生的创造之因，在它面前，一切形态像吹积的雪花一样逃逸。它自身神秘莫测，它的创造物在它面前以不可描述的多样性成群结队地飞散开去（正如古人用变化无穷的牧羊人、海神普罗特斯来描述自然）。它在万物中显示自己，从微粒、针状体通过重重叠叠的变形一直变到最高级的对称体，不经过任何震动和飞跃达到至高的成就。一点点热量，不过一点微小的运动，就足以使地球两极光亮耀眼的白色和致人死命的寒冷区别于富饶的热带气候。由于无限空间和无限时间这两个主要条件，一切变化过程不存在暴力。地质学已将我们引入大自然的世俗主义①，教我们废弃家庭小学的方法，用摩西和托勒密的体系去取代大自然的博大的风格。由于缺乏远见，我们不能正确地认识任何东西。现在我们认识到，在岩石形成之前要经过好多的时代；而在

① 指反对一切宗教形式的理论和实践。——译者

岩石分裂前，第一批苔藓植物已经将最薄的外层分解成土壤，这就为生长古远的植物、动物、谷物和果树打开了方便之门。三叶虫还隔多么远呵！四足动物多么远呵！人又是多么不可思议的辽远呵！万物应时而来，然后才有一个接一个的人种的出现。从花岗石到牡蛎是一条极漫长的路；而更加漫长的是到柏拉图、到宣传灵魂不朽的路。然而一切都必然会到来的，正如第一颗原子必然具有两个侧边一样。

运动或变化与同一性或静止是大自然第一和第二秘密：运动和静止。自然规律的全部法典可以写在拇指甲上，或写在戒指的图章上。河面上旋转的泡沫向我们承认了空间力学的秘密。河岸上每一甲壳都是通向自然秘密之门。使杯中一点水旋转，就可解释较简单的甲壳的形成；物质年复一年地增加，最后就形成最复杂的形体；然而自然连同其所有技艺是如此贫乏，以致通过宇宙的始终，自然只有一种质料——只有具有两种目的的质料，以服务于自然的梦幻般的多样性。不管自然将质料如何配合，配成星星，沙，火，水，树，人；它仍然是一种质料，而且显示出同样的特性。

自然永远是协调一致的，尽管她佯装违反自己的规律。她坚持自己的规律而又似乎超越这些规律。她武装和装备一种动物使之在地球上找到自己应有的位置和生活，同时她又武装和装备另一种动物去破坏它。空间之存在在于分离万物；但是自然给鸟儿的两胁披上几许羽毛，并赋予它小小的普遍存在的性质。发展的方向永远向前，但是艺术家仍要回头寻找质料，又重新开始以最原始的元素用于最发展的阶段；不如此，一切将归于毁灭。如果我们看一看自然的产物，我们似乎瞥见了在演变中的体系。植物是世界上最年轻的生物，盛满健康和活力；然而植物总向着意识的方向在暗中摸索前进；树木是不完全的人，似乎在悲叹自己严受监禁，根扎在地中。动物是更高一个层次的预习和准备。人类虽然年轻

但在尝到思想之杯的第一滴甘露后就已经变得放荡不羁了；枫树和蕨类植物还未腐化；但是毫无疑问，当它们有了意识时，它们也会抱怨连天诅咒发誓。花儿严格说是属于少年的，我们成年人很快便会感觉到花儿的绚丽繁荣与我们没有关系：我们有过自己的韶华美景；现在就让孩子们过他们的好日子吧！花儿抛弃了我们，我们是年老的独身汉，然而还温柔得惹人好笑。

事物如此紧密相关，以致根据眼力即可从任何物体预测出其它任何物体的组成部分和特性。如果我们有识破万物的眼睛，那么，从城墙上落下的一小块石头就会像证明城一定存在那样容易地向我们证明人必然存在。那种同一性使我们全体化为一个整体，将通常的天平上的刻度间的巨大距离化为乌有。我们谈到背离自然的生活，好像人为的生活就不那么自然了。在皇宫的闺房里最圆滑的卷发的佞臣有一种动物的性格，像一头白熊那样粗野，那样不开化，然而为了达到自身的目的却能耐无穷，在浓香和情书丛中与喜马拉雅山脉和地球的轴直接相通。如果我们考虑到我们在很大程度上是属于大自然的，我们就无需迷信城市，好像那种可怕的或仁爱的力量没有发现我们也在那儿，便不会筑造城市似的。自然造就了石匠，建筑了房屋。我们很容易听到关于农村优势的很多的东西。自然的物体，其冷静安闲的神态引起我们的嫉妒，我们这些人呵，急躁，容易发怒，满脸潮红。我们认为，如果我们露宿，食草根树根，也将同他们一样高贵；然而让我们作人而不作土拨鼠，橡树和榆树必将乐意为我们服务，尽管我们坐在象牙椅里，下面铺着丝制的地毯。

这指导性的同一性贯穿在一切偶然性和对立面中，所有规律都以此为其特征。人在其头脑里运转着整个世界，而全部天文学和化学被滞留在思想中。因为自然史的特性表现在人的头脑里，所以人就是揭示自然的秘密的预言者和发现者。在自然科学中每

一已知事实实际上在被验证以前就被某人的预感所察觉。一个人系鞋带就意识到将大自然最遥远的区域连结起来的规律：月亮、植物、气体和晶体是具体的几何学和数目。常识认识其自身，并在化学实验中第一眼就看出这一事实。富兰克林①、道尔顿②、戴维③和布莱克的常识就是作出现在常识发现的这种安排的同一常识。

如果同一性表现出组织中的静止，那么反作用也将进入这组织中。天文学家说过，"给我们物质，再给一点运动，我们就能建造出宇宙。我们有物质还不够，我们必须还要一种动力，一种推力，去发动物质，并产生向心力和离心力的和谐。球一经从手上升起，我们就能证明这一整个强大的秩序是如何产生的。""一个非常不可理喻的假说"，形而上学家们说，"一个彻底的以假定为论据的狡辩。难道你们还不知投射的产生及其延续吗？"与此同时，大自然并不等待这种争论；不管正确还是错误，她赐予冲力，星球转动起来了。那并不是什么了不起的事，只是一个推力；但是天文学家还是对的，他们重视了这推力，因为这个动作的影响是无终止的。那个著名的原初的推力在宇宙的所有星球中传播开来，传进每一星球的每一原子，传进万物的各个种族，传进每一个体的历史和行为。事物发展过程中总存在着多余的东西。自然把生物把人送到这个世界来，没有一个不多加一点点超过他的特性的东西。给一行星吧，就必须加上冲力；同样，对于每一生物除性质外还加上一点方向性的暴力使之纳入它的应该的正常轨道，一种推力使之上路；每一场合，稍微慷慨一点，一点一滴就够多了。没有电，空气就会腐败；没有这种男男女女的方向性的暴力，没有顽固者和狂热者的

① 富兰克林(1706——1790)，美国政治家，发明家。——译者

② 道尔顿(1766——1844)，美国化学家，物理学家。——译者

③ 戴维(1778——1829)，英国化学家。——译者

情趣，就不会有兴奋，不会有效能。我们要瞄准靶子的上面，才能中靶。每一行动都要多加一点夸张的虚伪的东西。有时来了一个忧郁的、眼光锐敏的人，他认识到玩游戏多无聊，他拒绝去作游戏并揭发其秘密，那么会怎样呢？就散了伙吗？哦，不！小心谨慎的大自然派遣一大队更漂亮的人儿，更有气派的年轻人，还更多了一点方向性的东西使他们坚持各自的目的；使他们在自认为极正确的方向上固执己见，而这游戏又以新的旋风继续前进。这样一代或更多代地继续下去。一个惯搞开心的恶作剧的男孩，感官迟钝，受周围一声一光所支配，没有一点对自己的感觉进行比较和分类的能力，沉醉于一声口笛、一块画片、一个铝做的龙骑兵，或一个姜饼做的小狗；他分辨得出每一东西，但不能综合归纳，对每一新鲜事物都感兴趣，这个孩子整天不停地使疯使癫，到晚来精疲力竭躺在床上。但是自然的目的就是造就这种卷发的、脸上有酒窝的狂人。自然使尽了所有才能，用尽所有的方法和努力取得了身架的平衡的发展——一种最重要的目的，为了达到这一目的，自然不信任任何比她自己更不完美的东西的照顾。每一玩具的顶端的周围在他眼前闪耀着的这种闪光，这种乳白色的光辉，向他保证了他的忠诚，而他受欺骗是符合他的利益的。我们得以活着，继续活着，就是凭借这同一技艺。让斯多葛主义者们爱讲什么就讲什么吧，我们不是为了生活的好处而吃喝，而是因为肉香，味美。植物并不满足于从花里或从树上掉下一颗种子，而是将大量种子洒满空间和大地；如果成千颗消逝了，成千颗可能成活；成百株可能成长起来，成十株可能成熟；至少有一株可能代替母株。这种有计划的浪费现象万事万物都显示出来了。动物的身躯被包围在过多的恐惧中，因寒冷而畏缩，一看见蛇或听见突然的声音而受惊；这种过分恐惧，通过众多的无原因的警告，保护我们，使我们最后不受某一真正的危险的侵害。爱人在婚姻中追求个人的幸福和美满，不附带任何希

求。自然在他的幸福中却隐藏着她自己的目的，那就是延续后代，或种族的永存。

然而创造宇宙的技艺也深深渗入人类的心灵和性格中。没有人头脑是完全清醒的；每个人在他的身体结构中，都有一股傻气，有一种些微的决心从血液流到脑子，坚定地要他顽强地坚持某种自然已经存心坚持的东西。重大原因从未按其真价而受考验，而原因被归纳为特殊事物以投合同类人的口味；争论得极为热烈的总在细小问题上。还有同样值得注意的是，每个人对于他要做的或要说的过分相信。诗人、预言家认为他所说的比任何听众具有更高的价值，所以才把它说出来。坚强而自我陶醉的路德① 以毫不含糊的口吻强调说："上帝本人没有圣人不行。"雅各布·波姆和乔治·福克斯在坚持他们争论的问题时表现出的顽固性暴露了他们的利己主义；詹姆斯·内勒曾身不由己地被人崇拜为基督。每个预言家都必然会把自己同他的思想联系在一起，把自己的帽子、鞋子崇奉为神圣的。尽管这件事在明智者看来会使这些人丧失信誉，但对于一般人来说，对他们很有利，可以给他们的言词增加热量、辛辣和名声。同样的经验在私生活中不是不常见。年轻热情的人写日记，每当祷告和忏悔的时辰到来时，他便在日记里记下他的灵魂。这样写下来的篇章对于他来说既热烈又芳香；在午夜，在晨曦，他跪着朗读这些篇章；用泪水打湿了书页，这些书页是神圣的；世界太美好了，几乎无法向最亲爱的朋友表露。这是天生的有灵魂的孩子，其血管里仍然流着婴儿的血液，脐带还未剪掉。一段时间过去了，他开始盼望向他的朋友坦陈这种被认为是神圣的经验；他迟疑不定，然而决心已定，将那些篇章呈现在朋友的眼前。那些篇章不会使朋友的眼睛发红吗？那位朋友冷淡地翻了翻，便随随便便地放开了去闲聊；这种马马虎虎的应付使得对方惊异和烦恼。

① 马丁·路德(1483——1546)，德国宗教改革家。——译者

他不能怀疑作品本身。炽热生活的日日夜夜，同黑暗和光明的天使交流的日日夜夜，将其郁苍的品格深深刻在满染泪痕的书上。他怀疑他朋友的智慧和内心。那么就没有朋友了吗？他还不相信，一个人可能有令人感动的经验但却不知道如何把私人的经验写进文学中：我们发现智慧具有不同于我们的语言和侍从；我们发现，虽然我们要保持缄默，但是真理仍然要说出来；也许这些发现有害地压抑了我们热情的火焰。只要一个人并不觉得他的话是偏颇的和不恰当的，他就只能把话说出来。即使他的话是偏颇的，但当他说话时他并没有看出这一点。一经他脱离了本能的和特殊的东西并看出其偏颇性，他立即厌恶地闭上他的嘴。因为任何一个人，如果他不认为他写的东西是当前的世界史，便不能写任何东西；或者说，如果他不认为他做的事是十分重要的，他便不能做任何事情。我的工作可能一钱不值，但是我肯定并不认为它一钱不值，否则我不会泰然地做那件事。

同样，大自然从头到尾有一点什么嘲弄人的东西，有一点什么东西引导我们不断向前，但又无处落脚，对我们不讲信义。所有诺言都脱离了行动。我们生活在近似的状态中。每一目的预期着另外的某种目的，这另一目的也是暂时的，无处存在圆满的最后的成功。我们被囿于自然界中，而不受教化。饥、渴迫使我们吃、喝；但是面包和酒，任你去配味烹调，总让我们在肚子填满以后又变得饥饿和口渴。我们的艺术和表演无不与此相同。我们的音乐、诗歌、语言本身并不是令人满足的事物，只不过引起我们的联想而已。财富使这地球变成花园，对财富的贪婪愚弄着热切的追逐者们。什么是追求的目标呢？简单地说，是从丑陋出现的地方，从任何性质的庸俗那里去获取良知和美。但是那是何等费劲的方法啊！为了获取一点交际，要采取那么一长串手段！这座砖和石砌成的宫殿，这些仆人，这间厨房，这些马厩，马和马车，这张银行股票和抵押卷

宗；世界贸易，乡村农舍和水边别墅，一切的一切都是为了一点点交际，高尚的、明净的和精神的交际。难道这些东西马路上的乞丐也不可能得着吗？不，所有这些东西都来自这些乞丐为消除人生车轮的摩擦力和提供机会而进行的持续不断的努力。交际和声望是公开宣布的目的；财富是好的，因为它满足了兽欲，救治了烟雾弥漫的烟囱，消除了门的吱吱嘎嘎的噪声，使朋友们聚会在温暖的和安静的屋子里，并且把孩子们和餐桌安置在不同的房间里。思想、美德、美是所追求的目的；但众所周知，有思想和美德的人有时头痛或脚有风湿，或者可能在冬天房间里逐渐变暖和的时候丧失大好时光。不幸的是，在清除这些不便之处用尽必要的力量的时候，主要注意力转变了方向；原来的目的看不见了，清除阻力之举已临结束。那就是对富人的嘲弄。波士顿、伦敦、维也纳，以及现今世界的一般的政府，是有钱人的城市和政府；群众不是人，而是穷人，即希望发财的人；这是对阶级的嘲弄，他们辛苦，流汗，愤怒，而一事无成；做完了一切事，徒劳无益。他们像这样一个人：他打断了别人的交谈想要发表自己的意见，但却忘了他要说些什么。这种现象处处引人注目，一个无目的的社会，无目的的民族。大自然的目的是如此伟大，如此不可反驳，以致需要人类如此重大的牺牲吗？

与生活中的欺诈相类似，如人们可能预料到的，自然的表面对眼睛有同样的欺诈作用。在丛林、在水域有某种引诱人的东西，某种谄媚的气氛，还有一种没能满足现有欲望的感觉。这种失望在每一风景中都可感觉到。在头上我看见过羽毛般飘浮的夏天的云彩，轻柔而又美丽，我似乎欣赏着云彩的高超和独有的飘逸，与此同时，云彩看起来与其说像此时此地悬挂在天空的垂幕，毋宁说瞩目远处，几处楼台，几处庭园。那是一种古怪的妒忌心情，可是诗人发现他与对象若即若离。松树，河流，鲜花似锦的河畔就在他面

前，可是似乎并不就是自然。自然还在另外什么地方。这或者只不过是某种胜利的狂欢的外缘和遥远的反光和回声；这胜利的狂欢刚刚过去，也许现在正在附近的田野里光芒四射，正在鼎盛时期；或者如果你站在田野里，它又到了毗邻的丛林。眼前的对象将给你这样的静谧之感，壮丽的行列刚刚过去之后所出现的静谧感。多么辉煌的一派寥廓疏朗！落日黄昏，不可言传的壮丽和可爱，在朦胧中多神秘的幽深之处呵！但是谁能走到那儿去，谁能用手触摸它、用脚踏着它呢？那些神秘的地方从这圆圆的世界消逝了，永远，永远。在男男女女中，正如在静悄悄的树木中一样；那永远是一件被人谈论的东西，永远缺席，从未到场，从不满足。是不是美绝不可能被人把握住呢？在人群中和在风景中同样地可望而不可及吗？被认可的、已订婚的爱人在她接受他时就丧失了他的心上人的最疯狂的魅力。在他追求她，把她当作一颗明星的时候，她是上帝；如果她俯就像他那样的人的时候，她不可能是上帝了。

我们对第一推动力无处不在的现象将说些什么呢？我们对于如此众多的好心人的这种谄媚和失误又将说些什么呢？难道我们不应该假定在宇宙中某处存在着一点点叛逆和嘲弄吗？难道我们不是同对我们被利用而引起的严重的仇恨结下不解之缘吗？我们是被玩弄的鲑鱼吗？我们是自然的傻子吗？只消看一眼天和地的面貌就会使所有怒气得到平息，就会安慰我们，使我们面向更明智的信念。对于有智慧的人说来，自然将自身变成辽阔的希望之乡，自然不允许人们对之作轻率的阐释。自然的秘密是不可言传的。许许多多俄狄浦斯[1]来到人间；他满脑子充满神秘。天哪！那同一邪术破坏了他的理解力。在他嘴里吐不出一个字。自然的轨道弯曲

---

① 根据希腊神话，俄狄浦斯为底比斯（Thebes）王子，曾破解怪物斯芬克斯（Sphinx）的谜语，后误杀其父并娶母为妻，发觉后自刺双目，死于流浪中。——译者

成为穹隆，像鲜艳的长虹又远又深，但是没有一个天使的翅膀强大得足以随它比翼远飞并报导这曲线的回归。但又似乎是，我们的行动受到支持，并取得比预计的更大的成果。我们一生在精神上受到各个方面的护卫，某一有益的效应在前面等待我们。我们不能同大自然顶嘴，或像对待人那样对待大自然。如果我们要同大自然比试个人的力量，那么我们可能很容易感觉到，好像我们不过是某种不可超越的命运的捉弄对象。可是，如果我们不但不沉没在创造物中，反而感到创造者的灵魂弥满全身，我们便将发现黎明的静谧首先孕育在我们的心里，我们将发现重力和化学的无可探测的力量，从而在它们之上的生命的无可探测的力量，以其最高层次的形式，预先存在于我们的心中。

在因果链锁中我们感到无助从而引起的忧虑来源于我们过分重视自然的一个方面的情况，即运动。但是阻力绝不可能在车轮下消逝。凡在冲力过盛的地方，静止或同一性便逐渐产生以求补偿。在地球广阔的田野上到处长着能治病的夏枯草。每当我们糊里糊涂地过了一天之后，睡掉了白天的烟雾和闷气；虽然我们接触的总是具体琐事而且经常受其羁绊，但是每一实验给我们带来先天的普遍规律。这些普遍规律作为观念存在于人脑中，存在于我们的周围，永远体现在自然中，它们是立竿见影地揭露和医治人们的谬误的理智。我们对于具体事物的盲目信服诱导我们陷入千百种愚蠢的期待中。我们根据一个火车头或者一个气球的发明便预测一个新时代的到来；新的发动机随之带来旧的停顿。据说，凭借电磁，你的生菜就会从种子里长出来，当鸡鹅肉还在烘烤着等着午餐食用的时候；那是我们现代的目标和努力的象征，对于事物的浓缩和加速的象征；然而一无所获；自然是不可能受骗的；人的寿命不过 70 株生菜那么长，不管它们长得快或慢。然而在这些重重障碍和种种不可能中，我们所发现的优势不亚于我们在种种冲力

中所发现的。让胜利在它愿意的地方降临吧，我们总在那里。我们横跨整个存在的全程，从自然的中心到南北两极，在每一种可能性中我们都起着某种作用——这一认识赋予死亡高尚的光辉，这种光辉是哲学和宗教在灵魂不朽的通俗学说中过份公开地、直截了当地力求表达的。现实比报导更有优越性。这里没有毁灭，没有中断，没有消磨殆尽的天体。神圣的循环运行绝不休止，也不逗留。自然是思想的形体化，又转化为思想，如冰化成水和气。世界是凝聚了的精神，变幻无常的本质永远企图解脱，重新进入自由思想的状态。因此自然物（无论无机的或有机的）对于精神具有有效力的、锐敏的影响。被禁锢的人，被具体化的人，有生长力的人，向人格化了的人说话。力量不重视数量，它对整体和微量一视同仁，它向着黎明微笑，将其本质的精华注入每一雨滴。每一瞬间都在传递信息，每一物体也是如此；因为智慧渗透在每一形体里；它是血液，灌入我们的身体中；它是痛苦，使我们痉挛，战栗；它是欢乐，偷偷在我们心中流荡；它把我们包围在沉闷而忧郁的日子里，或者愉快的劳动的日子里；在好长时间后我们才猜测到它的本质。

（罗达仁 译）

自力更生

你要探索你自己，眼睛啊，别往外看。

人啊，你就是自己的命运，
你的灵魂化作真挚完美的人，
你的灵魂掌握着光明，力量，命运。
在你看来，无论早迟，万物从不消殒。
我们的行动，无论好坏，就是我们的天使；
命运之神的阴影啊，伴随在我们的身旁，朝朝夕夕。

博蒙特和弗莱彻的
《正直的人的命运》跋

把这个小孩儿扔进深山野林，
让他吃母狼的奶。
寒冬，老鹰和狐狸与他同住，
他的手和足变得有力而又敏捷。

几天前我读到一位卓越的画家写的诗篇，独创新颖，断非泛泛之作。在这些字里行间，真实的灵魂总听得出一些醒世良言，不管主题是什么。诗里渗透着的情感比孕育于其中的所有思想价值更高。相信你自己的思想，相信在你内心里对你真实的东西对于所有的人也是真实的——这就是天才。说出你潜在的信念，这个信念必将成为普遍的意识；因为最内在的东西在适当的时候会变成最

外在的东西。最后审判的号角召回了我们最初的思想。尽管心灵的声音对每个人都很熟悉，但我们给予摩西、柏拉图和弥尔顿的最高价值是，他们蔑视书本和传统，他们说的不是别人想些什么而是他们自己想些什么。一个人应该学会侦察和注视的是从他的内心闪现在他的脑际的光，而不是诗人和圣贤发射在穹苍中的光辉。可是他擅自驱散了自己的思想，只因为那思想是自己的思想。在每件天才的作品中，我们认出了我们自己的被抛弃了的思想；这些思想又回到我们的心里，带一点被离弃者的庄严肃穆。伟大的艺术品给我们的教训没有比这更感动人的了。整个大喊大叫的呼声都站在我们的反面的时候它们教育我们要坚守我们自发的印象，态度要温和，意志要坚决。要不然，第二天一位陌生人会以一种巧妙而明智的判断准确地说出我们曾经有过的同样的思想、同样的感觉，而我们将不得不羞辱地从别人那里接受我们自己的思想。

在每人受教育过程中有时得到这样的信念：嫉妒是愚昧；模仿是自杀；他应该把自己，不论好坏，当作自己的命运；虽然广阔的宇宙充满了善，但是他不可能得到一颗滋养人的谷粒，除非他在被给予的那块土地上辛苦地耕耘。在他心中潜伏的力量论其实质是全新的，前所未有的，除了他没有人知道他能够做的是些什么，而他自己也只有等他亲自努力实践后才知道。一张脸，一个品格，一个事实给予他深刻的印象，而另外的人却全无印象，其中必有道理。这深深刻印在记忆中的浮雕不可能没有先定的谐和。眼睛要放在光线投落的地方，才能验证那一特殊的光线。我们不能完全地表达自己，我们为我们每人所表述的神圣的观念而感到羞愧。只要那个观念被忠实地表达出来了，就可保证那将是得体的，并有良好的结果；但上帝不会允许怯懦的人去阐述他的工作。一个人，当他把他的心放在工作上而且尽了最大努力时，就会感到宽慰和愉快；但是如果他说的或做的又是另一回事，他必将得不到安宁。那是

不解脱人的解脱。在这奋力中他的天才抛弃了他；没有诗人为伍；没有创造力，没有希望。

相信你自己吧：每颗心都在颤抖，合着那钢铁般坚强的琴弦的节拍。接受神给你找到的位置吧，在同代人的群体中，在事件的关联中。伟大的人物一直是这样做的，他们驯服地把自己交托给时代的天才；他们坦露自己的感受：绝对值得信任的东西寓于自己的心中；他们用自己的手劳动，他们在整个自身的生活中把握自己。我们现在是人，必须在最高层次的心灵里接纳这同一的先验的命运；我们不是小人物，不是缩在角落里被人保护的病残，不是在革命前逃跑的懦夫，而是领路人，救世主，保护人；我们是在服从万能的上帝的安排，向着混沌和黑暗进攻。

在这问题上，大自然在儿童们、婴儿们、甚至野兽们的脸上和行为上给我们的是何等巧妙的启发呵！他们没有那个对立的、叛逆的心灵，没有那种不信任的情绪；那种情绪的产生是由于我们的数学已经估计出同我们的目的相悖逆的力量和手段。他们却不是这样，他们的心灵是完整的，他们的眼睛尚未被征服；当我们正面望着他们的时候，我们感到困惑不安。幼年期不适应任何人；而任何人适应幼年期。因此一个婴孩通常能从同他瞎聊或做游戏的成年人中估计出四或五的数目来。所以上帝赋予少年期、青春期、成年期各自的情趣和魅力，使之令人羡慕、举止得体；如果他们能独立自主，他们的声音不会被忽视。不要认为少年因为不能同你同我对话便无力量。听！在隔壁他的声音够清晰、够响亮的了。他似乎知道如何同他的同龄人谈话。当时不论他害羞或大胆，他都知道如何使我们这些年长者感觉到自己完全是多余的。

有把握得到晚餐的男孩们表现出满不在乎，那样子几乎可以蔑视一个贵族，不愿说一句话或做一件事去获取别人的好感；这种满不在乎正是人性健康的态度。一个男孩在客厅里犹如正厅后座

的观众在剧场里，我行我素，不负责任，从角落里向外张望，注视着来来往往的人和事，用孩子们惯用的简捷方法按其价值进行评判：好的，坏的，有趣的，愚蠢的，动人的，烦人的。他绝不为后果和利害关系而操心；他作出独立的、真正的判断。你必须取得他的欢心，他并不想取得你的欢心。但是这个成年人好像被他的思想意识一下推进了监狱。一旦他的言行出名以后，便成了一位犯罪的人，成百的人同情他或者仇恨他。他们的感情现在倾泻在他的身上。对这种事没有人会忘却。啊！但愿他保守，中立，不偏不倚。一个人，虽然他不愿作出任何保证或誓言，但他总是从率真的、公正的、不受人贿赂的、毫不畏惧的良知出发去观察一切，这个人必将永远令人生畏。他会对当前发生的事件发表意见，不是出于私心而是出于必要，他的意见会像标枪一样投入人们的耳鼓，使他们陷入恐惧中。

这些是我们在与世隔绝中听到的声音，但当我们走进世界时，这些声音变得微弱，听不见了。社会无处不与其中每个成员的人性相对抗。社会是个股份公司，为了更有效地保证取得分给每位股东的面包，公司的成员们同意牺牲食面包者的自由和文化。最高要求的美德是协调一致。自力更生引起社会的厌恶。社会不喜欢事实真相，不喜欢独创者，喜欢的是虚名和习俗。

凡愿作一个真正的人者，必然是一位不符合传统规范的人。凡是要摘取永垂不朽的桂冠者，绝不会受阻于美德的虚名，他必然要去探索那是否真的是美德。没有一样东西最后是神圣的，除了你自己心灵的完整。解脱自己、回归自身吧，你将获得世人的赞赏。我记得，当我年轻时我曾受人鼓励去回答一位尊贵的忠告者提出的问题，他老是用教会的旧的理论纠缠着我。我说："如果我的生活完全发自内心，我同传统的神圣有何关系呢？"我的朋友听后提出："你这些冲动可能来自地下，而不是来自天上。"我回答："据我看

来，并非如此；但是如果我是魔鬼的孩子，那么我愿意按照魔鬼那样生活。”除了我本性的规律以外没有一条规律对我是神圣的。好与坏不过是种名称，很容易相互转变；唯一正确的是按照我的性格办事；唯一错误的是违反我的性格的东西。一个人必须面临反抗而泰然自若，好像一切东西除他之外都是有名无实或朝生暮死。一想起我们多么容易地顶礼谟拜于像章、盛名、有势力的社团和已废除的制度，我就觉得很羞愧。每一个彬彬有礼、能言善辩的人影响我、操纵我胜于正确的东西。我们走路应当挺起胸膛，生气勃勃，说话应该坦率，说真话，无论在什么场合。如果恶毒和虚荣披上博爱的外衣，就让它过去吗？如果一个忿怒的顽固的迷信者装出信奉废除黑奴制度的宏大事业的样子走到我这儿来告诉我他从巴巴多斯① 得来的最新消息，为什么我不应该向他说，“爱你的小儿子吧！爱你的伐木者吧！和蔼些谦逊些吧！有那么一点美德就行了！何必用这种关心一千里外的黑人的不可令人相信的慈悲来掩饰你冷酷无情的野心呢！你对远方的爱是对家乡的恨”。这样的词令会是粗俗不文雅的，但是真理比假装的爱更有气派。你的善心必须带一点锋芒——否则，什么也不是。当仇恨在哭泣悲嗥时，一定要把仇恨的学说当作爱的学说的反面来宣讲。当我的天才呼唤我时，我躲避着我的父亲、母亲、妻子和兄弟。我宁愿在门槛上写作，——真是异想天开。我希望最后总要比异想天开好一些，但是我不能把日子白白消磨在辩解剖白中。不要盼我说明我为什么要求索或为什么要谢绝交往。再说，不要像现今的善人那样告诉我说，我的义务是改善所有穷人的处境。他们是我的穷人吗？我告诉你，愚蠢的慈善家，我不愿把一元、一角、一分给予不属于我、我也不属于他的人。有一类人，精神的同一性把我买给他们，卖给他们；为了这类

① Barbados：位于小安的列斯群岛东部。人口约249,000人，百分之九十是黑人。1624年沦为英国殖民地，1966年11月30日始宣布独立。——译者

人，如有必要，我愿进监狱。然而你的五花八门的普渡众生的慈善行为，诸如愚人的大学教育；修建礼拜堂，为了达到现今许多人坚持要达到而无法达到的目的；对酒鬼的施舍；成千上万的救济社团；尽管我很羞愧地承认有时我屈服了，拿出了银元，但那并非善意的一元钱，逐渐地在我有了男子汉气魄后便不给那一元钱了。

按照一般人的评估，美德只是例外而不是规律。有了人就有他的美德。人们做别人誉为好行为的事，如某件有义气或仁慈的事，尽管他们愿意付罚款以补偿他们每天不参加游行的过失。他们创作，把自己的作品当作他们生活在这世界上的辩解或赎罪——正如病残人和神经病患者付出高价的食宿费。他们的美德是为赎罪而受苦。我不希望赎罪，我只希望生活。我生活只为了生活本身而不是为了生活得轰轰烈烈。我宁愿生活的调子更低，只要生活是真实的，平等的，而不愿生活得闪光但摇摆不定。我希望生活得健康而畅快，而不需要议会和流血。我要求一条根本的证据，那就是你是一个人；我拒绝不对人而对他的行动的这种要求。我知道，在我自己看来，我不在乎我是否做了或者容忍了别人认为是优异的行为，在我有真正权益的地方我不能同意还要付出代价。尽管我的天资贫乏而且平平，我就是我，我不为了保证自己或者保证我的朋友而需要任何次要的证据。

我必须做的全是关系到我自己的，不是别人想些什么。这条规定在实际生活中和理智活动中同样难以做到，这条规定有助于完全区分伟大与平庸。要做到这一点比较困难，因为你总会发现有那么一些人，他们认为他们比你更了解你的责任是什么。在世界上按照世人的意见生活是容易的；在与世隔绝中按照我们自己的意见生活也是容易的；但伟人是这样一种人：他在人群中能以圆活亲切的态度保持着在与世隔绝中的独立。

顺应你认为已无生命力的习俗，其缺陷是耗尽了你的精力。它

消耗了你的时间，模糊了你的品格的印象。如果你维持一个死气沉沉的教会，奉献于一个毫无生命力的《圣经》公会，同一大政党在一起投票支持政府或者反对政府，像低级的主妇那样摆餐桌准备饭食——在所有这些情景中，我很难发觉你作为人的真正本质：你的好大一部分精力已经从你正当的生活中消失了。做你自己的工作吧，我会认识你。做你自己的工作吧，你必将更坚强起来。一个人必须考虑到，这种顺应的游戏多么像捉迷藏。如果我知道你的派别，我就能预测你的论点。我听说一个牧师宣布他的教会的一项制度的措施只是为了符合他的经文和原则。难道我预先不知道他不可能说出自己新的发自内心的话吗？虽然他尽可能夸耀他检验这种制度的理论根据。难道我不知道他不愿这样做吗？难道他向自己发过誓，他看问题不往一边倒，不往被允许的一边倒，要作为一个人而不是作为一个教区的牧师去看问题吗？他是一个被雇用的代言人，他占着那席位表现出的那些神态是最空虚的矫揉造作。对了，大多数人都用这张或那张手巾蒙着自己的眼，而把自己同这些不同观点的群体之一联系在一起。这种顺应使他们在少数具体事物中并不虚伪，只是一些谎言的创造者，但是他们在一切具体事物中却是虚伪的。他们的真理不都是真实的。他们说二不是真二，说四不是真四，因此他们嘴里吐出的每个词都使我们懊恼，而且我们不知道从何处着手去纠正他们。同时自然又及时给我们穿上我们所依附的派别的囚服。我们逐渐扳着脸孔摆好姿势，脸上慢慢泛出最文雅而又愚蠢的表情。特别是，我们有种使人悔恨的经验，这一点也充分表露在通史中；我指的是"逢迎别人的愚蠢的脸"，一种我们在处境尴尬的场合表现在脸上的勉强的微笑，以应付我们不感兴趣的对话。脸上肌肉活动不是天然自发的，而是受控于一种粗劣的僵硬的顽固性；脸上轮廓周围，绷得紧紧的，带着那种令人感觉最不愉快的感情。

为了采取不合作态度，尘世用它的愠怒来鞭策你。因此一个人必须知道如何评估一张愠怒的面孔。在大街上或在朋友的客厅里，旁观者们斜眼看着他。如果这种厌恶同他自己的厌恶一样，来源于蔑视和敌意，他就最好带着愁容回家去；但是多数人的愠怒面孔同他们的亲密的面孔一样，没有什么深刻的原因，只要一阵风一吹、一张报纸一指引，这张面孔便会出现或者消逝。然而群众的不满比议会和大学的不满更可怕。一个通达世事的坚强的人很容易容忍有教养阶层的人们的愤怒。他们的愤怒是有礼貌的，而且是审慎的，因为他们胆小怕事，他们自己就十分脆弱，容易受伤。但当他们的柔弱的愤怒再加上人民的愤慨的时候，当无知者和穷人们被唤醒的时候，当处于社会底层的愚昧者的兽力被鼓动起来咆哮和现出凶相的时候，就需要利用宽宏大度和宗教精神像上帝般地把它当作无关紧要的小事来处理。

另一种恐惧吓得我们失掉了自信，那就是我们的始终一贯性，一种对我们过去的言行的敬重，因为别人的眼睛估评我们的生活道路除了我们过去的行为外找不到其他的根据，而我们又极不愿意使他们失望。

但是你为什么不镇定自若自作主张呢？你为什么要抓住记忆的僵尸不放，唯恐会同你过去在这个或那个公共场合说过的话有些抵触呢？就算你自相矛盾，那又怎样呢？似乎这是一条智慧的规律：不要只依靠自己的记忆，甚至决不依靠纯记忆行为；不过你要把过去带到这众目睽睽的现在来审判，你要永远生活在新时代中。在你的形而上学中你拒绝赋予上帝以人格，但当灵魂的虔诚的灵感到来时，你就全部身心投入其中吧，尽管那些灵感给上帝披上形态和颜色。你放弃你的理论吧，就像约瑟把他的大衣丢在淫妇手里，然后跑掉①。

① 约瑟：雅各布的第十一个儿子，受到兄弟们的嫉妒和陷害，后被卖到埃及为奴。

愚蠢的始终一贯性是小有才智的人们吓唬别人的怪物，受到小小政治家、哲学家和神学家们的钟爱。有了始终一贯性，伟大的灵魂简直无事可做了。他最好还是关心他在墙上的影子吧。用直率的语言说出你现在的思想吧，明天又用直率的语言说出你明天的思想，尽管明天说的同你今天说的每样东西都有矛盾。——"啊，你定会遭到误解。"——那么遭到误解是很坏吗？毕达哥拉斯遭到过误解，还有苏格拉底、耶稣、路德、哥白尼、伽利略、牛顿，以及每一个具有血肉之躯的、纯洁的和有智慧的人物也遭到过误解。伟大就是被误解。

我认为，没有一个人能违背自己的性格。所有出自他的意志的感情突发都被他的本质的规律紧紧拉着，正如安第斯山脉和喜马拉雅山脉的高低起伏在地球的曲线上显得微不足道一样。无论你怎样估价他、考验他也无关紧要。一种品格就像一首藏头诗或离合体诗① 或亚历山大学派的诗节② 一样，不管是向前读、向后读、横向读，拼读出来的是同样的东西。在这上帝给我的令人愉快的悔悟的丛林生活中，让我一天天地记录下我忠实的思想，既不展望未来也不回顾过去，我毫不怀疑，我会发现我的思想会协调平衡，尽管我不想这样，也不知道这样。我的书应该有松树的气味，而且发出昆虫嗡嗡叫的声音。燕子飞过我的窗口把它含在嘴里的丝或稻草交织进我的网里。我们是怎么样的，别人就怎么样看我们。品格所给的教育超过了我们的意志。人们以为他们公开的行为才传播他们的美德或邪恶，却没有认识到美德或邪恶每时每刻都在放

他长得英俊潇洒，奴隶主的女人多次引诱不从。但一次无人之际，奴隶主妇抓住他的大衣不放，约瑟挣脱了她，弃大衣而去(见《旧约》英文版第33—35页)。——译者

① acrostic：诗的各行首词首字母能联成句子者叫藏头诗，诗的各行首词末字母能联成句子者叫离合诗体。——译者

② Alexandrian stanza：写得过于高深晦涩，用词复杂，矫揉造作，偏重语言文体的雕琢。——译者

发气味。

无论行为多么变化无常总有相同之处，在他们弥留时刻，他们个个都诚恳，出自本性。发自一个意志的种种行为将是谐和的，不管那些行为表面看来有多么不同。从远一点的距离看，从高一点的思想看，千差万别看不见了。一种倾向把所有这些变异都联结起来了。最好的轮船经过一百次逆风行驶后，它的航线是一条之字形路线。从相当长的距离看，这条路线逐渐变直，终至有一平均趋势。你的真实的行为能解释它自身，能解释你的其他真实的行为。你的随声附和什么也不能解释。你诚实地行动吧，你诚实的所作所为将证明你的现在是合理的。伟大诉诸未来。如果我今天非常坚定地去做正当的事而蔑视众人的冷眼，我必定在过去也做了很多正当的事才能捍卫我今天的行为。不管将来何如，今天做事正当吧！你永远蔑视表面现象，你永远可以这样做。品格的力量是累积的。所有美德的过去的日子将其生命力贯注在今天的行为中。什么东西造就了朝野的英雄们充满幻想的崇高形象？是过去一连串伟大的日子和光辉的胜利的意识。它们把连结在一起的光芒投射在不断前进的行动者的身上。他被看得见的天使们组成的护卫队拥戴着。这就是那回事了，使查塔姆① 声如雷鸣，使华盛顿风度尊严，使亚当斯② 放眼全美洲。正义是值得我们崇尚的，因为它不是暂时的。它一直是古代的道德。今天我们崇拜正义，因为它不只属于今天。我们热爱正义，崇敬它，因为它不会骗我们的热爱和崇敬；但正义是依靠自己的，出自自己的；因此正义有古老的纯洁的血统，即使表现在年轻人身上。

我希望今天是我们最后一次听见顺应和始终一贯这些词语了。公布这些词语吧，让它们从此变得可笑。让我们不要去赴宴，

① 查塔姆(1708—1778)：英国政治家，演说家。——译者

② 亚当斯(1735—1826)：美国第二任总统。——译者

听一听斯巴达笛子的歌声吧。让我们决不再鞠躬，决不再道歉。一个大人物来到我家吃饭，我不想取悦于他；我倒希望他取悦于我。在此我要主张人性，不过我要使人性和蔼可亲，我要使人性纯正真实。让我们凛然面对和严厉谴责圆滑的中庸之道和对当今时代的可耻的满足吧；在习俗、商行、官场面前，让我们大声地说出这全部历史的结论吧：一个人无论在何处工作都有一个伟大的明白是非的思想家和行动者在活动；真正的人不属于另外的时空，而是万物的中心。他在哪里，哪里就有自然。他判断你和所有的人、所有的事件。一般说来，社会中每一个人使我们想起另外的某事，或另外的某人。品格，实在，使你想不起另外的东西；它取代整个天地万物。真正的人一定要做到这一步，要使一切环境无关紧要。每一真正的人就是一个根源，一个国家，一个时代；他需要无限的空间、数目、时间去充分地完成他的计划；他的子孙后代似乎像一长串附从，追随着他的足迹。一个叫凯撒的人诞生了，若干年代后就有了罗马帝国。基督诞生了，成百万的有才智的人们成长起来依恋着他的精神，使得他与人类的美德和潜在性混在一起了。一种制度是一个人延伸的影子，如修道院制度是赫米特·安东尼① 延伸的影子；宗教改革运动是路德延伸的影子；教友派教义是福克斯② 延伸的影子；美以美教派是韦斯利③ 延伸的影子；废除黑奴制度是克拉克森④ 延伸的影子。西庇阿⑤，弥尔顿⑥ 称之为"罗马的高峰"。整个历史很容易转化为少数坚强的重要人物的传记。

因此，让一个人知道他的价值吧，让他主宰事物吧！让他不要

---

① 赫米特·安东尼(251?—350?)：埃及的修道院制度的创始人。——译者

② 福克斯(1624—1691)：英国的教友派创始人。——译者

③ 韦斯利(1703—1791)：英国的美以美教派创始人。——译者

④ 克拉克森(1760—1846)：英国的废奴主义者。——译者

⑤ 西庇阿(公元前 237?—183)：罗马将军。——译者

⑥ 弥尔顿(1608—1674)：英国诗人。——译者

偷看或盗窃，或者躲躲闪闪，样子像一个孤儿院的孤儿、一个私生子，或一个在为他而存在的世界中的爱管闲事者。但是一个普通人，在自己身上找不到与修建一座高楼或雕刻一个大理石神像的力量相对应的价值，当他看着这些高楼或神像时，他觉得自己贫乏无能。在他看来，一座宫殿，一座塑像，或者一本值钱的书，有一种陌生的、令人难以亲近的神气，很像一套华贵的用具，似乎在说："先生，您是谁？"然而它们全都是他的，他的祈求者，祈求他的关注，他的请愿人，请求他的才能使它们能崭露头角，使人着迷。这张图画等着我给它的裁决；它并不能命令我，而我却能决定它受人赞赏的权利。有一个流行寓言，讲的是关于一个酒鬼的事：这个酒鬼酩酊大醉，醉倒街头，被人扶起来，抬到公爵的家里，给他洗了澡，换了衣服，把他放在公爵的床上，在他醒来时，用最奉承的礼节像对公爵一样待他，使他确信他本来就是公爵，他曾经神经失常。这个寓言之所以流行，在于这样一个事实，即它非常形象地象征了一个人的状态，这个人在世界上是一个类似醉汉的人，但是有时他醒来，运用运用他的脑子，终于发现自己是一个真正的王子。

我们读书类似乞食和谄媚。在历史上我们的想象力欺骗了我们。王国和贵族，权力和地位，比起小屋里一般日常工作中的平民老百姓约翰和爱德华来，更是一种华而不实的词汇。但是人生诸事对两者都是相同的；两者的总和也不变。为什么对艾尔弗雷德①、斯坎德培②和古斯塔夫斯③这些人要如此卑躬屈节呢？就假定他们是很有道德的，他们把德行都占完了吗？今天你做自己私人的事，昨天你追随他们的社会的和有盛名的足迹，两者所冒的风险一样巨大。当普普通通的人根据他们创造性的观点行动时，原

① 艾尔弗雷德(849—901)，西萨克森王。——译者

② 斯坎德培（1405—1468)，阿尔巴尼亚民族解放斗争的英雄和领袖。—— 译者

③ 古斯塔夫斯(1594—1632)，瑞典国王。——译者

来照在国王们的行为上的光辉就转而投射在普通人的行为上了。

这个世界过去由国王们发号施令，他们吸引着各个民族的眼睛。[世界一家]这一伟大象征教育了世界，人与人之间应该彼此尊敬。人们以乐意的忠诚处处容忍某国王或者某贵族或者某大领主靠他自己制定的法律在人们中昂首阔步，容忍他用他自己的天平衡量人和事；反之，人们用他们自己的天平衡量他；容忍他，不是以金钱而是以荣誉为他的利益付出代价；容忍他以他的名义代表法律；这种忠诚是象形文字，人们借此象形文字模糊地表达了他们意识到自己的正当行为和权利，每个人的权利。

当我们探索自我信任的理性时，所有创造性活动所迸发出的魅力便得到了解释。谁是受信托者？什么是普遍的信任所根据的原初的自我呢？什么是那种使科学迷惑不解的命运的性质和力量呢？那种命运没有视差，没有能预料到的因素，但如果有些微的独立迹象出现时却会放射出美的光辉，这种光辉甚至射入平凡的、不纯洁的活动中。这一探索引导我们走向那样的根源，它既是天才和美德的本质又是生活的本质；这种根源我们称之为自发性或本能。我们用直觉(intuition)来表示这种原始的智慧，而称其后的各种学说为教导(tuition)。在那深远的力量中，在那其后即无法进行分析的最后论据中，万事万物都找到自己共同的根源。在平静安详的时刻，在心灵中产生了(我们不知是如何产生的)本质感，这一本质感并不不同于万物，不同于空间，不同于光亮，不同于时间，不同于人，而是与之结成一体，这一本质感很明显地来源于同一根源，从这同一根源产生了它们的生命和本质。开始我们分享万物借以存在的生命，然后我们看见万物出现在自然中的形象并忘记了我们自己曾经分享过它们的根源。这就是行动和思想的源泉。这就是灵感的肺脏，灵感给人以智慧，灵感不可能被否定而不遭受邪恶和无神论的罪名。我们被掌握在无限广博的智慧的手掌

中，智慧使我们接受它的真理，使我们成为它的活动的工具。在我们窥见了正义时，在我们窥见了真理时，我们没有为自己做任何事，只承认了一条通向智慧的有光束的通道而已。如果我们询问，这从何而来，如果我们力求窥探引起此事的灵魂，那么整个哲学便无能为力了。它的出现或消失便是我们所能肯定的一切。每个人能区分他的自觉的思想活动和他的不自觉的知觉，并且知道，一种完美的信仰来自他的不自觉的知觉。他在表现那些知觉时可能有错，但他知道事实就是如此，就像白天和黑夜，是无庸争辩的。我的固执行为和获取的东西只是流动不定的；最无聊的空想是最模糊的天生的情绪，博得我们的好奇心和尊敬。无思想的人们对知觉如同对意见一样容易抵触，确切地说，还更容易抵触得多，因为他们不能区分知觉和概念。他们认为，我看这件东西或者那件东西，由我选择。但是知觉不是异想天开的，而是必然的。如果我看见一个特性，我的孩子们在我之后也会看见它，在时间发展过程中所有的人也将看见——尽管可能是一偶然事件，在我之前没有人看见过。因为我对它的知觉如同对太阳的知觉一样昭然若揭。

灵魂对神的精神的关系如此纯洁，以至在两者之间谋求帮助就是亵渎神明。事情必然是这样：当上帝说话时，他传达的不是一件事物，而是万事万物；他的声音充满整个世界；他从目前的思想中心扩散出光明、自然、时间、灵魂；日新月异便创造了整体。无论何时，当心灵朴实而又接受了神的智慧时，旧事物便消失了，——这意味着，有了教师和课本，庙宇便消失了；心灵现在活着，把过去和未来吸入现在的时刻。万事万物通过同心灵的关系而变得神圣——这一个几乎等于那一个。万事万物被它们的根源消解，归于它们的中心；渺小的、特殊的奇迹消失在这普遍的奇迹中。因此，如果有人声称他知道上帝、谈论上帝，要将你带回到某一古老的已经消亡的民族中去，在另一个国家，在另一个世界，你不要相信他。

橡树子比它完全充分发育起来的橡树更好吗？父亲比他曾注以自己成熟的本质的孩子更好吗？那么，这种对过去的崇拜是从什么地方产生的呢？许多世纪都是反对灵魂的明智和权威的共谋犯。时间与空间不过是眼睛制造的生理上的颜色，然而灵魂是光明：它现在所在的地方就是白天；它过去所在的地方就是黑夜。历史的叙述如果超过了关于我的存在和变化的令人愉快的寓言和格言，就是离题千里，就是伤害行为。

人是怯懦的，而且总是道歉认错；他不再直起腰来；他不敢说"我想"、"我是"，而总援引某圣人、贤人。他在草叶面前，或在盛开的玫瑰面前感到羞惭。我窗下的这些玫瑰从不提到从前的玫瑰或者更美的玫瑰；它们为了它们现在这个样子而活着；今天它们与上帝同在。在它们看来，并不存在时间。存在的只有玫瑰；玫瑰在它生存的每时每刻都是完美的。蓓蕾开放在绿叶中，它的整个生命在活跃；在盛开的花里没有更多的东西；在无叶的根里没有更少的东西。自然赋予它的本质得到了满足，在同样的时间里它又满足了自然。然而人总是拖延或者回忆；他不生活在现在，他用怀旧的眼光哀悼过去，或者看也不看环绕着他的芬芳华贵，踮起脚尖展望未来。他不可能是幸福和强壮的，除非他也同超时间的自然生活在一起。

这一点应该够清楚明白了。然而考虑一下，智力很强的人尚不敢倾听上帝本人的声音，除非他说的是大卫[1]或耶利米[2]或保罗[3]的（我不知道内容的）文体词汇。我们不会每一次都将这样高的价格定在几句经文上，定在几个人身上。我们像孩子们，他们死

---

① 大卫：古希伯来国王。——译者

② 耶利米：公元前六、七世纪希伯来的大预言家。——译者

③ 保罗：耶稣门徒之一，广传基督教于各国，遇害于罗马。新约中的书信大多出于他手。——译者

记硬背老祖母们和教师们的教言；当他们长大一点时，又死记硬背偶尔碰见的有天才的和有个性的人们的名言警句——很吃劲地回忆他们说的准确的词句；后来，当他们赞同说出这些格言的人的观点时，他们理解这些格言，并很乐意不把它们放在心上；因为在任何时候只要时机到来他们也可利用这些词句。如果我们真实地生活，我们也将真实地看待一切。强者为强是很容易的，同样容易的是弱者为弱。当我们获得新观念时，我们很乐意把珍藏于宝库中的记忆像陈腐的垃圾一样抛弃。当一个人同上帝生活在一起时，他的声音就会像溪水的潺潺声和麦浪的沙沙声一样悦耳。

最后，在这问题上的最高真理仍未说出；也许不可能说出；因为我们所说的一切都不过是对直觉非常辽远的回忆。我现在用什么方法才能最近似地说出这个真理来呢？这种想法是：当善接近你时，当你有着内心生活时，不能凭借任何已知的或已习惯的方法；你切不可窥视任何其他人的足迹；你切不可看人的脸色；你切不可听任何人的声音；这道路，这思想，这美德，是完全陌生的，崭新的。它必然排除范例和经验。你取道于人，而不能还之于人。所有曾经生存过的人都是它的被遗忘的助手。恐惧和希望都同样远远在真理之下。甚至在希望中还有某种更低下的东西。在梦幻时刻，没有任何可称之为感激的东西，没有任何可恰当地称之为欢乐的东西。超越了激情的灵魂能体验本体和永恒的因果关系，能领悟真理和正义的自我存在，由于认识到万物发展正常能从容镇定。自然的浩瀚空间，大西洋，南海，漫长的时间间隔，若干年，若干世纪，〔所有这一切〕，都是无关紧要的东西。我想到的、感觉到的这一点成为以往每一生活状态和环境的基础，正如成为我的现在的基础，成为所谓生、所谓死的基础。

起作用的只是现在的生活，而不是以前的生活。在休眠的一瞬间，力量便停止了；力量存在于从过去状态转入新状态的时刻，

存在于漩涡的喷射，存在于对目标的射击。灵魂恒变这一事实整个世界极不愿接受，因为那将永远贬低过去，将一切财富转化为穷困，将一切荣誉转化为羞耻，混淆了圣人与恶棍，把耶稣和犹大同等对待，推在一边。那么，为什么我们还要大谈特谈自力更生呢？只要灵魂出现的地方，就有力量，不过没有自信只是动因。谈及信赖只是说话贫乏的表面方式。确切的说法应该是，因为它活动，它存在，所以它信赖〔某物〕。无论谁只要他比我更忠顺，他就支配了我，尽管他还用不着动一动他的手指。由于精灵的吸引力，我必然会围绕他的周围旋转。当我们谈到卓越的德行时，我们认为那是花言巧语。我们还未认识到德行是心灵的崇高；还未认识到，一个人或一群人，恪守原则，渗透着原则，凭借自然律，一定会压倒和控制所有的城市，民族，国王，不是诗人的诗人。

这是我们如此迅速地得到的根本的论据，在这个题目上，正如在所有题目上一样，将一切归化为永福的太一。自我存在是上帝（最高之因）的属性，自我存在构成衡量德行的尺寸，德行的多少就以自我存在进入低级形式的程度来衡量。一切现实的东西，其现实性就以它们包含的德行的多少来衡量。商业，农业，猎狐，捕鲸，战争，雄辩，个人势力，作为自我存在出现的范例和不纯的活动多少有点儿获得我的尊敬。我看见这同一的守恒和发展规律在自然界中起作用。在自然界中，力量是衡量权利的基本方法。自然不容忍任何不能自助的东西停留在她的领域里。行星的起源和成熟，它的平衡和运行轨道，被狂风吹弯的树恢复正常；每一动物和植物的生命资源，都是自足自给从而也是自力更生的灵魂的实际证明。

这样，一切集中起来：让我们不要游荡，让我们坐在家里与万物根源同在。让我们简洁地宣布这神圣的事实使那些不速之客，人呀，书呀，制度呀，大吃一惊，目瞪口呆吧！吩咐那些不速之客脱

掉脚上的鞋子，因为上帝就在这屋里。让我们用纯朴来审判他们，让我们用对自己规律的遵从来证明，除了我们天生的财富外，自然和财产是贫乏的。

然而现在我们是民众。人不会敬畏人，人中奇才也不会有人劝告他留在家里同内在的海洋相通；相反，他会走到外面去乞讨别人瓮中的一杯水。我们必须单独行动。我喜欢仪式开始前的静悄悄的教堂，它比任何说教都好。人们看起来多辽远，多冷静，多纯洁，一个个置身于寺院内或圣堂之中。所以让我们永远坐着。为什么我们要假定我们的朋友、妻子、父亲或孩子有过失呢？就是因为他们坐在我们的炉边或者据说具有相同的血液吗？所有的人都有我的血，我也有所有人的血。但是我也不能因此而采纳他们的暴躁和愚昧，甚至到了感到羞耻的程度。不过，你的与世隔绝一定不要在形式上，而要在精神上，那就是，一定要拔高。有时似乎整个世界都在共谋用特殊的琐事来纠缠你。朋友、客人、孩子、疾病、恐惧、穷困、博爱，频频敲你的密室之门，并向你说："出来到我们当中来吧"。但是你要保持你的心境；不要陷入他们的混乱中。人们具有打扰我的力量，我报以淡淡的好奇心。除了通过我的行为，没有人能接近我。"我们爱的是我们所有的，但欲望使我们丧失了爱。"

如果我们不能立刻拔高到忠诚和信仰的圣洁的高度，让我们至少抗拒对我们的引诱；让我们进入战斗状态，在我们撒克逊人的胸膛里唤醒托尔① 和奥丁②，唤醒勇气和坚贞。这是靠我们在平时说真话才能做到的。制止这种虚情假意吧。不要再从我们与之交往的那些受骗的和骗人的人那里期待着什么吧。向他们说："父亲啊，母亲啊，妻子啊，兄弟啊，朋友啊，我同你们以前一直都在表面应付。今后我归依真理。不妨让你们知道吧，今后除了永恒的

① 托尔：北欧神话中古斯堪的纳维亚的雷神，司雷雨，战争，农业。——译者

② 奥丁：北欧神话中司智慧、艺术、诗词、战争的神。——译者

规律以外，我什么规律也不遵循。我不想要口头上的发誓，而只要行为上的近似。我将尽量赡养双亲，供家糊口，作一个妻子的贞节丈夫。但是我履行这些职责一定要遵循一条崭新的前所未有的途径，我要向你们的习俗挑战。我必须是我自己。我再也不能为了你们而违背我自己。如果你能因为我是这样的人而爱我，我们将会更快乐。如果你不能，我仍将力求做到对得起你。我不愿隐瞒我的好恶。我确信，深刻的东西是神圣的，在太阳和月亮前面我愿意做任何一件使我内心高兴的事和我的心灵指引我做的事。如果你是高尚的，我会爱你；如果你不是，我也不会用虚情假意来损伤你和我自己。如果你是正确的，但所持真理与我不同，你去结交你的朋友们，我去找我自己的。我这样做，不是出于自私，而是出于谦逊和真诚。不管我们过去生活在谎言中有多久，生活在真诚中对你、对我、对所有的人都有好处。这种话今天听起来刺耳吗？你会很快爱上你的本性、还有我的本性所指令我们做的事情；如果我们遵循这个真理，最后它将使我们安然无恙。"但是这样一来，你可能使这些朋友感到痛苦。的确如此，但我不能出卖我的自由和我的权力来照顾他们的感情。此外，所有的人都有有理性的时刻，那时他们将注意探索绝对真理的领域，到那时他们将证明我是正确的，并做出与我相同的事。

人民大众认为，你否定了流行的标准就是否定了所有的标准，就是唯信仰主义；大胆的纵欲主义者将利用哲学的名义来粉饰他们的罪行。然而意识的规律常存。有两种忏悔室，我们必须在其中之一忏悔而得到赎罪。你可以通过直接的或反省的方式来辩明自己无罪以履行你的一系列义务。考虑一下，你是否已经履行了你对父亲、母亲、表兄弟姊妹、邻居、城镇、猫和狗的义务——其中任何一个是否要谴责你。但是我也可以忽视这种反省的标准，而向我自己辩白无罪。我有我自己的主张和理想的活动范围。它不

将义务之名给予许多被称为义务的职责。但是如果我能履行它的义务，它将使我能够豁免世俗的惯例和制度。如果有人认为这种规定太马虎太松散，那就让他在某一天遵守它的戒律吧。

老实说，它需要某种神圣的东西在这样的人身上：这个人抛弃了人类共同的动机，敢于相信自己是一位严峻的主人。但愿他心灵崇高，意志坚定，眼光明澈，使得他十分认真地以他自身作为原则、社会、法律；使得他认为，一个简单的目的，犹如严峻的必然性对于其他人一样，坚定而不可更改。

如果有人思考一下被人们特别称之为社会的现状，他将认识到这些道德标准不可缺乏。人的精力和心灵似乎被抽光了，我们变成胆小怕事、垂头丧气的抱怨者。我们害怕真理，害怕命运，害怕死亡，彼此害怕。我们的时代产生不了伟人和完人。我们需要许多男男女女去改善生活，革新社会现状。但是我们看到，多数人是破产者，不能满足自己的需要，野心很大，超过自己的实际能力，做事依靠他人，日日夜夜不断地乞求。我们管理家务是向人乞求；我们的艺术，我们的职业，我们的婚姻，我们的宗教，不是我们自己选择的，而是社会给我们选择的。我们是纸上谈兵的战士。我们逃避同命运的殊死斗争，而只有这种斗争才能产生力量。

如果我们的年轻人在事业上初试锋芒失手，那么他们就会灰心。如果年轻的商人失败了，那么人们就会说他破产了。如果最优秀的天才在我们的大学学习毕业后一年内没有被安排在波士顿或纽约的城里或郊区的机关里工作，那么，在他的朋友和他自己看来，他垂头丧气，抱怨他的余生是理所当然的。一个来自新罕布什尔或弗蒙特的不屈不挠的少年连续尝试过所有的职业，他在连续若干年内搞承包，经营农场，当小贩，办学校，布道，编报纸，参加国会，买一地区土地等等，他每一次都像一只猫安然脱险，他的价值抵得上一百个城市的花花公子。他跟着时代前进，他不为

没有“专一行”而感到羞愧，因为他没有耽误他的生活，而是已经生活过了。他获得的不是一个机遇，而是一百个。让一个斯多葛主义者去开发人的智力资源吧。让他告诉人们，他们不是倾斜的垂柳，他们能够而且必须把握自己，不受别人或偏见的影响；告诉他们，培养自信就会出现新的力量；告诉他们，一个人是血肉之躯，天生有益于国家；他应该对我们的怜悯感到羞耻，在他的行动发自本身的顷刻，将法律、书本、偶像崇拜和风俗习惯抛之窗外，在此时我们不再怜悯他，而是感激他，尊敬他；告诉他们，教师应恢复人的生活的光彩，应使人的英名留芳百世。

很容易看出，较高的自力更生必然会在人们所有的职责和关系中，在他们的宗教、教育、职业、生活方式、集会、财产以及思辨的观点中引起一场革命。

人们沉溺在何等样的祈祷中啊！他们称之为神圣的职责并不怎么美好和高贵。祈祷眼睛向外，四处探索，总希求通过某种外来的德行增补一些外来的东西，它自身消失在茫茫无垠的迷雾中，即自然的和超自然的，折衷的和奇迹的迷雾中。渴望特殊利益的祈祷，渴望并非完全美好事物的祈祷是邪恶的。祈祷是从最高的观点对人生现象的静观。祈祷是一个正在静观的快活的灵魂的独白。祈祷是上帝的精神在宣告他的事业的美好。但是祈祷被当作达到个人目的的手段就是卑鄙和盗窃。它意味着二元论而不是自然和意识的统一。人一经与上帝合一，他就不会乞求。那时他将在所有活动中看见祈祷。农夫的祈祷是跪在他的田野上拔除杂草，划手的祈祷是跪着用桨拍击水面；他们的祈祷是整个自然界都能听到的真正的祈祷，虽然他们祈祷的目的十分低微。在弗莱彻①的著作《邦杜嘉》中，有人劝卡拉塔克探问奥达特神的精神状况，他回答说——

① 弗莱彻(1579—1625)：英国剧作家。——译者

他的神秘的意义寓于我们的发奋；

我们的勇猛就是我们最高的神。

另一种伪虚的祈祷是我们的悔恨。不满就是缺乏自力更生的精神：不满就是意志虚弱。你就悔恨灾难吧，如果你能因此而帮助受害者；如果你不能，你就去照管你自己的工作吧，不幸的事件已开始得到补偿。我们的同情一样不算高明。我们来到那些只知坐着傻哭、哭着要陪伴的人们的身边，我们不用鲁莽的电震般的语言向他们传达真理和健康，而是使他们再一次和他们自己的理性沟通。命运的秘密就是我们手中的欢乐。永远受到神和人们欢迎的是自助的人。对于自助的人，所有的门都是向他敞开的。所有的人都向他致敬，所有的桂冠都戴在他的头上，所有的眼睛都带着热望看着他。我们的爱心奔向他，拥抱他，因为他不需要它。我们热切地、抱歉似地抚爱他，庆祝他，因为他坚持走他自己的路，蔑视我们的指责。诸神爱他，因为人们恨他。琐罗亚斯德① 说："在自强不息有生有死的凡人看来，有福的、不死的仙人转瞬即逝。"

正像人们的祈祷是意志的疾病，人们的信条是理智的疾病。他们向愚昧的古以色列人说："不要让上帝跟我们说话，以免我们会死亡。你说吧，任何人同我们说吧，我们都愿服从。"我处处受人阻挡，不让去会见我兄弟心中的上帝，因为他关着他的庙门，只背诵他兄弟的上帝或他兄弟的兄弟的上帝的寓言。每一种新的思想都是一种新的分类法。如果它证明是一种具有不平凡的活动和力量的思想，比如像洛克、拉瓦锡②、赫顿、边沁③、傅立叶④ 的思想，它就把它的分类法强加在其他人身上，你瞧！又是一个新的体系。他恰

① 琐罗亚斯德：（约公元前 628—约前 551）：波斯宗教家，波斯国教——祆教的创始人。——译者

② 拉瓦锡（1743—1794）：法国化学家，氧的发现者。——译者

③ 边沁（1748—1832）：英国法学家及哲学家。——译者

④ 傅立叶（1772—1837）：法国空想社会主义者。——译者

然自得，其自满程度与他思想的深度成正比，因而与它所触及的以及使小学生能理解的对象的数目成正比。这一点主要明显地表现在信条和教会中，信条和教会也是某一强有力的智人根据义务和人同上帝的关系的这一基本思想而分成的种种类别。加尔文教派、教友派和斯维登堡教派就是这样。小学生喜欢将各种事物归属于一新名词之下，正如一个刚刚学习植物学的女孩就喜欢认识新土壤和新季节。过了一段时间小学生就会发现，通过研究他老师的思想，他的智力得到了发展。但是在所有紊乱的思想中，这种分类法被偶像化了，被看作目的，而不是被看作可能迅速被耗尽的方法；其结果，在他们的眼里，这体系的围墙在辽远的天边同宇宙的围墙混杂在一起了。在他们看来，天上的发光体似乎悬挂在他们老师所建的拱门上。他们不能想象你们这些外来人如何有权利看见——你们如何能看见："不管怎么说，肯定是你们偷走了我们的光。"他们还不知道那种不规则的、不可战胜的光会侵入任何小屋，甚至会侵入他们的小屋。让他们唧唧喳喳地说一会儿吧，让他们去说那光是他们自己的吧。如果他们是诚实的，行事正派，不久他们整洁的新的禁闭室就会变得非常狭窄，非常低矮，就会破裂，倾斜，腐化，消逝；而那不朽的光，生气勃勃，欢欣鼓舞，绚丽多彩，千姿百态；霞光万道普照寰宇，有如晨曦初起。

出于缺乏自我修养，旅游迷信的偶像是意大利、英格兰、埃及；这一迷信对于受过教育的美国人仍然保持着它的魅力。那些使英格兰、意大利、希腊成为想象中受人敬仰的对象的人们这样做，是由于他们像地球的轴一样牢牢固定在自己所在的地方。在我们果断刚毅的时候，我们感觉到义务就是我们的归宿。灵魂不是旅客，智者留在家里。当他的困难、他的义务在任何场合呼唤他离开他家或要他访问外地时，他仍然文风不动留在家里，并以他的面部表情使人们明白：他，智慧和道德的使者，去访问城市和市民要像一

位君王，而不要像一位不速之客或仆从。

我并不顽固地反对为了艺术、为了学习和为了善行而去环球旅行。开始时人易于居家不肯外出，不希望到外国去寻找比他知道的更伟大的某种东西。一个人想得到娱乐或者想得到他没有的某种东西，便违背他自己出外旅行，这个人即使在青年时代也在旧事物的纠缠中变得老气横秋。在底比斯，在巴尔米拉，他的意志和心灵同那些古老事物一样，变得衰老和颓废。他变得衰败而又衰败。

旅游是愚人的天堂。我们初次的旅程向我们显示出各地的冷淡。在家里，我梦想在那不勒斯，在罗马，我可能沉醉于美，去掉我的忧愁。我收拾行李，拥抱我的朋友，我们开始在海上航行，最后在那不勒斯醒来，眼前就是一件严峻的事实：我逃离的那个忧郁的自我，仍然冷酷无情，忧郁如故。我寻找梵蒂冈和宫殿。我假装迷恋着当前景致和气氛，但事实上我并不迷恋。我〔心中的〕巨人随着我走向各处。

但是对旅游的狂热是一种影响整个理智活动的较严重的病态的象征。理智漂泊不定，我们的教育制度培养好动不安分。当我们的身体被迫停留在家的时候，我们的精神却在漫游。我们有模仿的习惯，但是除了精神的漫游外，模仿的对象是些什么呢？我们的住宅是以外国风味建筑的，我们的柜橱是用外国的装饰物装饰的。我们的意见、我们的爱好、我们的才能倾心于模仿过去的和远方的东西。灵魂创造了艺术，艺术就在那里繁荣起来。就在自己的心灵里，艺术家追求自己的模特儿。那是他自己的思想被应用到要做的事和要观察的情况上。为什么我们需要摹拟陶立克式和哥特式的模型呢？美，舒适，思想的崇高和优雅的表现法，这些东西对我们很接近，同样对任何人也很接近；如果美国艺术家抱着希望和热爱去研究他要做的那件事，考虑气候、土壤、白天的长短、人民的需要、政府的习惯和形式，他就会在所有这些东西适得其所的地方

修建一个房屋，他的鉴赏力和情调也将得到满足。

坚持你自己的东西，绝不模仿他人。你自己的天资以你一生修养积累起来的力量每时每刻都能表现出来。但是你从别人那里采来的才能，只能是你临时的部分财产。每个人可能做的最好的事只不过是他的造物主能够教给他的东西。还没有人知道那究竟是什么东西，而且也不可能知道，直到那个人把它表现了出来他才知道。教过莎士比亚的大师在哪里？教过富兰克林、华盛顿、培根或牛顿的大师又在哪里？每一位伟人都是独一无二的人物。西庇阿[1]的西庇阿主义恰恰是他不能从别人那里获得的那部分。学习莎士比亚绝不会造就莎士比亚。去做指定你做的事吧，你不能希求过多或者敢于做过多的事。在此时你说出的话像菲狄亚斯[2]巨大的凿子，或者像埃及人的泥刀，或者像摩西或但丁的笔所表达的语言一样勇敢一样崇高，然而又不同于它们。一个灵魂，思想丰富，能言善辩，巧舌如簧，不可能反复做同样的事，说同样的话；但是如果你能听见这些主教、元老们所说的话，你肯定能用同样的音调回答他们；因为耳和舌是同一种性质的两种器官。就守住你质朴而高尚的生活领域吧，听从你的心的指示，你必将再现远古世界。

正像我们的宗教、教育、艺术，眼睛朝外一样，我们的社会精神也是如此。所有的人都夸耀社会的进步，没有人自身进步。

社会决不进步。社会在一方面有所得，在另一方面又以同样速度不断退化。社会经历着不断的变化：它野蛮不开化；它文明化了；它基督教化了；它富有了；它科学化了。但是这种变化并不是一种改善。因为每给予一件东西就失掉了某一种东西。社会获得新的技艺就失掉旧的本能。在这下面两种人之间是多么鲜明的对比啊：一个美国人衣冠楚楚，能读能写能思想，在口袋里装着表、铅笔和

① 西庇阿·阿非利加努斯（公元前237—前183）：罗马将军。——译者

② 菲狄亚斯：公元前第五世纪希腊雕刻家。——译者

汇票；另一个是赤身裸体的新西兰人，其财产是一根棍、一柄矛、一条草席，睡的地方整个只有一个窝棚的二十分之一！但是比较一下这两人的健康状况你就会看到，这个白人已经失掉了他原来的体力。如果这位旅客告诉我们的是真话，那么，用一柄钺砍这个野蛮人，一两天内他的肌肉就会愈合，好像你的钺砍在一团软和的沥青里一样；但这同样的一击会把这个白人送进坟墓。

文明人造了一辆马车，却丧失了他的脚的用处。他用拐杖支持着走路，却少了肌肉的支持。他有一只精美的日内瓦表，却丧失了依靠太阳报时的技能。他有一本格林威治航海天文历，当他需要它时，他十分确信所报信息，而普通人却不认识天上的星。至点他不观察；昼夜平分点他同样不认识；一年的辉煌的日历在他心中没有日晷。他的笔记本损伤了他的记忆力；他的图书室使他的智慧负担过重；保险公司增加了事故的数量；可能提出这样的问题：机器是否成了阻碍；是否由于精工细作反而丧失了某种能力；由于基督教信仰被囿在种种机构和形式中反而丧失了某种天然美德的气魄。每一个斯多葛学派的人是一个斯多葛主义者，但是在基督教世界中，〔真正的〕基督教信徒在哪里呢？

在道德标准中没有比高度或容量的标准更大的偏差了。现在没有比过去更伟大的伟人。在最早年代的伟人和最近年代的伟人之间可以观察到一种奇特的相同之点；19世纪所有科学、宗教和哲学也不能有助于教育出比二十三、四世纪前普卢塔克①为之立传的那些英雄更伟大的人物。种族也没有进步。福基翁②、苏格拉底、阿那克萨哥拉③，第欧根尼④是伟大的人物，但是他们没有

① 普卢塔克（46—120）：希腊传记学家，历史学家，以其著作《名人传》著名。——译者

② 福基翁（公元前402—317）：雅典政治家，将军。——译者

③ 阿那克萨哥拉（公元前500—428）：希腊哲学家。——译者

④ 第欧根尼（公元前412—323）：希腊哲学家。——译者

留下一个阶级。凡真正属于他们那个阶级的人不愿用他们的姓名来称呼自己，而愿意独立自主，自己也当一个学派的创始人。每个时期的艺术和创造发明只是那个时期的装饰，并不激励人们。改良了的机器的害处可能抵偿它的好处。哈得孙[1]和贝林[2]在他们的渔船上取得了很大成就，使帕里[3]和富兰克林[4]大吃一惊，而后两人的装备却用尽了所有科技手段。伽利略用一架看戏用的小型望远镜发现了比在那以前任何人发现的都更壮观的一系列天体现象。哥伦布在一只无甲板的船上发现了新大陆。奇怪的是，在几年前或几世纪前轰轰烈烈被颂扬和推荐的工具和机器却发生了周期性的停用和销毁。伟大的天才回到自然的人。我们把战争技术的改进算作科学的胜利，而拿破仑征服欧洲用的是露宿部队，它是依靠率直的勇猛，并断绝了所有的援助。拉斯·卡塞斯说，皇帝认为要造就一支十全十美的军队是不可能的，"除非取消我们的武器、火药库、供应商店和马车，直到仿效罗马人的习惯，士兵收到他的供应的粮食，用手摇磨粉机磨面粉，自己烤面包。"

社会是一波浪。波浪滚滚向前，但是组成波浪的水并不前进。同一粒子并不从山谷升起直到山脊。它的谐和统一只是现象。组成一个民族的人们在明年的今天死去，他们的经验也随之消亡。

因此对财产的依靠，包括对保护财产的政府的依靠，就是缺乏自力更生的表现。人们的视线从自己身上转向事物，这样时间一长，他们便认为宗教机构、学术机构和行政机构是他们财产的保护神，他们反对对这些机构的攻击，因为他们觉得攻击它们就是攻击财产。他们衡量彼此间的价值，根据的是每个人所据有的东西而

---

① 哈得孙(约1550—1611)：英国航海家，美国哈得孙湾的发现者。——译者

② 贝林(1680—1741)：丹麦航海家。——译者

③ 帕里(1790—1855)：英国北极探险家。——译者

④ 约翰·富兰克林(1786—1847)：英国北极探险家。——译者

不是他是什么人。但是一个有教养的人由于对自己本性的尊重，对自己的财产感到羞辱。他特别憎恨他的所有物，假如他认识到他得到这些东西是由于偶然的机会——继承、馈赠或罪恶；那时他感到他所有之物并不持久，它不属于他，在他身上生不了根，它在那儿只是因为没有革命或没有盗贼把它拿走。但是属于一个人的本性的东西总是由于必然性而获得，而一个人如此获得的东西就是天然的财产，不受统治者、群氓、革命、火灾、暴风雨或破产的摆布。只要这人在什么地方呼吸，他便在那里不断革新自己。教主阿里①说："你的生活的命运不断追踪着你，因此你休息着吧，不要去追寻命运"。我们依靠这些外来货把我们引导到盲目崇敬数字。政治党派在许许多多的集会上碰头；会愈开愈大，而且每次发表新的宣言都引起鼓噪。埃塞克斯代表团！来自新罕布什尔的民主党党员们！缅因州的辉格党②党员们！年轻的爱国者受到千万双眼睛的欢迎和拥抱，感觉自己比过去强大得多。同样，改革家们召开多次会议，在群众中选举、作出决议。朋友们啊，不要这样！上帝将降临在你们身上，在你们心中永驻，不过通过的途径恰恰与此相反。只有当一个人拒绝一切外援，独自地站立起来时，我才看到他强壮起来并占上风。当每一新手来到他的旗帜下他反而更虚弱。一个人不是比一座城更好吗？不求于人，在无穷无尽的变异中，你只要巩固阵地，在你周围的人群中必然立刻出现支持者。一个人，他知道能力是先天的；他知道，他是脆弱的，因为他在身外其它地方去寻求幸福。他有了这种认识之后，便毫不迟疑投身于自己思想之中，立刻改正自己，挺起腰杆，控制四肢，制造奇迹；正如一个站在脚上的人比立在头上的人更强有力。

所以要利用一切称之为命运的东西。许多人与命运打赌，当

① 阿里（600—661），第四位哈里发，穆罕默德的女婿。——译者

② 共和党前身。——译者

命运的车轮滚滚向前时，他们赢得一切，又输掉一切。但是你把这些赌赢的东西当作非法物抛弃吧，同上帝的大法官因与果打交道吧！在意志中活动、获取，你就用链子拴住了机遇的车轮，从此坐着不害怕机遇的车轮滚滚。一次政治上的胜利，一次房租的提高，你的疾病的愈合，你去而复返，朋友或某一有利的事件使你精神振奋，你就认为幸福的日子正在等待着你。不要相信那一切吧。没有一件事能带给你安宁，除了你自己。没有一件事能带给你安宁，除了原则的胜利。

（罗达仁 译）

蒙田[1]，或怀疑论者

每一事实，一方面与感觉发生关系，另一方面与道德发生关系。思想游戏就是，看见两方的一方，去找另一方面：已知上边，去找下边。没有一件事如此浅薄空洞，但总有这么两张面孔；当观察者看见了正面，他把它翻转过来又看反面。生活就是掷硬币——正面和反面。我们对这种游戏从不厌倦，因为看见另一张面孔时，在两张面孔对比之下总不禁有些吃惊，战栗。一个人为成功而洋洋得意，暗自思忖这场好运意味着什么。他在街头讨价还价，但他忽然醒悟，他也被人买进卖出。他看见一个人脸上的美，他探索那美的根源，那个根源一定更美。他建功立业，发财，循规蹈矩，养育子女，但是他问自己：为了什么？目的何在？这叫正面和反面。用哲学的语言来说，就叫无限和有限，相对和绝对，现象和本质，还有许多好听的名词。

每个人生来就倾向于自然的这两个方面之一；很容易出现这样的情况；人们被发现不是忠于这一方就是忠于那一方。有一类人具有特殊性的概念，谙于事实和表面，城市和个人，促使具体事物发生——这是些具有才干的活动家。另一类人则具有同一性的概念，他们是宗教家，哲学家，天才。

这两种人都太莽撞。普罗提诺[2]只相信哲学家；费内隆[3]只

---

① 蒙田(1533—1592)：法国哲学家和散文作家，他的《论文集》(Essais，1580年波尔多版，1865年巴黎新版，1870年波尔多再版)曾先后被哈兹里特、弗洛里奥、莫利等人译成英文。——译者

② 普罗提诺(204—269)：新柏拉图主义奠基人。——译者

③ 费内隆(1651—1715)：法国教长和作家。——译者

相信圣人；品达[1]和拜伦只相信诗人。读一读柏拉图及柏拉图主义者谈到所有那些不忠于他们自己闪光的抽象概念的人们时所用的傲慢的语调吧：别人都是鼠群之辈。文学阶层的人大多孤芳自赏，目中无人。蒲伯[2]和斯威夫特[3]的通信把他们周围的人描写成怪物；在我们这个时代歌德和席勒的通信未必比这更为谦逊。

很容易看出这种傲慢自大是如何产生的。天才是天才人物第一眼投射在对象上的才华。他的眼睛是创造性的吗？如果他看问题不是从角度出发，也不戴上有色眼镜，而是直观这个图案——他必然低估现实的对象。在他有强大力量时，他把艺术作品和自然分解为它们的根源，因此作品显得凝重，有缺陷。他有一种雕塑家不能体现的美的概念。图画、塑像、庙宇、铁路、蒸汽机首先存在于艺术家的心灵里，没有瑕疵，没有错误，没有冲突，这些东西损伤了艺术创作的原型。教堂、政府、学校、法庭、社会集团，以及所有的机关莫不如此。不足为奇，这些人因为回想他们看过的东西和对于观念的希望，他们定会傲视一切地肯定观念的优越性。由于他们曾看见过快乐的灵魂使得所有艺术富有生气和力量，他们说，为什么我们要为多余的现实化的东西所困扰呢？他们像梦游中的乞丐装模作样地说话和行动，好像这些〔观念〕的价值都已被证实了一样。

另一方面，苦工、商人、巨富——这个动物世界（包括哲学家和诗人中的兽性）和实践世界（包括哲学家和诗人不可逃避的、决不亚于其他人的、使人痛苦的辛勤劳动）沉重地压在另一端。我们街上的商场中人不相信什么形而上学的根源，根本想不到还有使商人和贸易世界必然存在的力量；不；他们只紧紧抓住棉花、糖、羊毛和盐不放。在选举日，选区集会并未因对这些投票抽签的怀疑

---

① 品达（522—443）：古希腊抒情诗人。——译者

② 蒲伯（1688—1744）：英国诗人和评论家。——译者

③ 斯威夫特（1667—1745）：英国讽刺作家。——译者

而热情低落。狂热的生活向着单一的方向流动。对于这个世界的人来说，对于动物的精力和精神来说，对于有实践能力的人来说，当他们沉浸在这个世界中时，脑子装满观念的人似乎失掉了理性。只有他们才有理性。

事物总带有自己的哲学，那就是谨慎。没有人获得财产而不随之也懂点算术。在英国，在这个自古以来最富裕的国家里，比在任何其他国家里，财产与个人才能相比，意义更为重大。宴会后，一个人相信得更少，否定得更多；真理丧失了魔力。宴会后，算术是唯一的科学：观念煽惑人，使人烦恼，是年轻人的愚蠢念头，受到社会上坚强的人们的谴责；一个人凭他健壮的动物体格终将受到人们的重视。斯彭斯讲过这样一件事：有一天，蒲伯先生和戈弗雷·尼莱尔爵士① 在一起，他的侄儿，一个几内亚商人，进来了。戈弗雷爵士说："侄儿，你很荣幸，有机会看见世界上两个最伟大的人。"那个几内亚人说："我不知道你们有多伟大，但是我不喜欢你们的尊容。我买来的人往往比你们两个好得多，全身都是肌肉和筋骨，才花十个畿尼。"就这样，单凭感官的人们对教授们进行报复，以轻蔑报复轻蔑。第一种人还没想好就匆匆作出结论，言过其实。另一种人则以哲学家取乐，用金钱衡量人；他们相信芥末会使舌头疼痛，辣椒是辣的，摩擦火柴会燃烧，左轮手枪是危险的，吊裤带是吊裤子的，一箱茶叶里蕴藏着丰富的感情；一个人，如果你给他好酒，他会口若悬河。如果你软弱而多顾虑，你就应当多吃些百果馅饼。他们认为路德这个人有人情味，因为他说：

不喜欢美酒、女人和唱歌的人
一辈子都是傻瓜。

他还曾劝一位被宿命论和自由意志所困扰的年轻学者最好去喝得酩酊大醉。卡巴尼斯说："神经过敏就是这个人。"我的邻居，一个

① 戈弗雷·尼莱尔爵士(1646—1723)：英国画家。——译者

快活的农民，在小客栈里发表自己的看法，他认为：钱的用法就是可靠地迅速地花费掉。他说："至于他，尽其所有，尽情享乐。"

这种思维方式的不利之处是：它容易变成"冷淡主义"，从而陷入厌恶情绪。生活将我们消耗殆尽。我们不久将变成荒唐的神话。请保持冷静：一百年后还不都是一个样？生活够美好的了；但是我们还乐意摆脱它，而亡故的人也又都很欢迎我们前去。为什么我们要自寻烦恼，辛勤劳动呢？美食的味道明天和昨天都一样，我们总有一天要吃厌。在牛津有一位意志消沉的上流人士，他说："唉，没有一件事情是新鲜的，也没有一件事情是真实的——不过，也无关紧要。"

一位玩世不恭的人不无辛酸地呻吟：我们的生活像一头驴，被前面的干草引着走向市场。它什么也看不见，只看见那一捆干草。博林布鲁克勋爵① 说："来到这个世界就有很多烦恼，不过脱离这个世界烦恼更多，并且是件卑劣的行为。来到这个世界走一趟，几乎毫无意义。"我认识一位这种脾气的哲学家，他惯于简洁地总结他对人性的经验，他说："人是该死的恶棍"；接着必然是很自然的推论："世人都靠行骗为生，那么我也要如此。"

抽象主义者和唯物主义者就这样互相激怒对方；嘲笑者表现出唯物主义最坏的一面，从中便产生了两者之间的中间地段，那就是怀疑论者。他发现两者俱误，误在走极端。他力图插足其间，作天平的杠杆。他不愿越雷池一步。他看出一般人的片面性；他不愿做吉比恩人②；他代表理智能力，一付冷静的头脑；无论什么东西都有助于使这个头脑保持冷静：不作无故的辛劳，不作无报偿的自我牺牲，在苦役中不丧失脑力。他说，难道我是一头牛？是一辆载货

① 博林布鲁克（1678—1751）：英国政治家和政论作家。——译者

② 吉比恩（Gibeonite）为古代巴勒斯坦首都，吉比恩人为巴勒斯坦部落之一，因欺骗以色列人而被罚作苦工（伐木人和汲水人），见《圣经》。——译者

的马车？你们都各走极端。你们把一切变成固体，把全世界变成铅锭，你们彻头彻尾欺骗了自己。你们相信自己生了根，扎根在硬石上。然而，如果我们揭露出我们的知识中最新发现的事实，你们就会像河中的泡沫一样旋转，不知从何处来，到何处去，你们将遭灭顶之灾，沉到水底，淹没在幻想之中。

他也不愿出卖给书籍，裹着长袍终日攻读。勤勉好学之辈是他们自己的牺牲品。他们瘦削，脸色苍白，脚冷头热，晚上失眠，白天害怕干扰——苍白，贫困，饥饿，自大。你如果接近他们，就可以看到他们是何等的骄矜自负——他们是抽象主义者，是空想家，日日夜夜消磨在梦幻中，期盼社会会尊重他们根据真理而设计的某一宝贵的规划，但他们却没有对此规划的具体阐述，没有执行此规划的事实根据；规划者也缺乏意志力去体现规划，并赋予规划以活力。

他说，不过我清楚地知道我不能看清这一切。我知道人的力量不在极端中，而在回避极端。至少我要避开我的弱点——超过我的深度去作哲学推理。自称具有自己并没有的才能，有何用处？自称拥有自己并没有的关于来生的把握，有何用处？为什么要夸大美德的力量？为什么时候还没有到就去当天使呢？弦绷得太紧会突然拉断。如果有永垂不朽的愿望而又无根据，为什么不照实说呢？如果有互相矛盾的证据，为什么不举出来呢？一个正直的思想家，如果没有足够的理由使自己下定决心去肯定或否定，为什么要忙于下结论呢？我讨厌那些独断论者，也讨厌那些破坏常规、否定教条的人。我既不肯定也不否定。我站在这里审理案件。我在这里考虑〔怀疑〕，考虑那是怎么一回事。我要尽量做到公平合理。当我知道实际的障碍就在眼前，我和我的同伴们都不能克服时，我去当主席开会，口若悬河喋喋不休地谈论社会、宗教、自然的理论，有何用处？当每个世人都能用我不能反驳的论据使我钉在坐位上哑口无言时，我当众如此饶舌有何用处？当我们深知海神

普罗特斯多么巧妙善变不可捉摸时，为什么我们还假装说生活是如此简单的游戏？当我们知道不只一两个事物而是十个、二十个、一千个事物各不相同时，为什么还想把万事万物都关在一个狭窄的牢笼里？为什么你要梦想所有真理都在你的手里？在各方面都有许许多多话可说。

既然一切实际问题只有近似的答案，那么谁会禁止一种明智的怀疑主义？婚姻不是一个容许争论的问题吗？据说，世界伊始，在婚姻内的人想走出来，在婚姻外的人想走进去。有人问苏格拉底，他要不要娶一个妻子，苏格拉底的回答至今仍然有理，他回答说："不管他娶不娶妻，他都会懊悔的。"政府不也是一个问题吗？整个社会在政府这个问题上，意见分歧。没有人爱它；大多数人不喜欢它，并对忠诚抱着由衷的怀疑。为它辩护的唯一理由是：恐怕政府解体情况更糟。教会的情况不也是一样吗？或者，随便提一个与人类关系最密切的问题——年轻人的目的不是要想在法律、政治、商业各界当主要角色吗？毋容掩饰了，在这些领域里无论哪一个取得成功无疑与他心灵中最好的和最深的东西都十分吻合。那么，要不要把他同社会联系得最紧的纽带割断，把他推到海上，除了他的天赋之外不给他以任何指导呢？事情的两方面都有许多话可说。回忆一下现存的"竞争"制度与主张"吸引人的联合劳动"的朋友们之间那场公开的争论。宽宏大度的人们赞成一切人都共同劳动的建议；那是唯一可取之道，其他一切无一是安全可靠的。力量和美德只来自穷人的茅舍。然而在另一方面，据说劳动损害人的形体，挫伤人的精神，劳动者异口同声地高呼："我们没有思想"。文化，不可须臾离开啊！我不能原谅你缺乏教养；然而文化又会很快破坏最主要的天然之美。文化对于一个野蛮人是异常美好的，但一旦让他读了书，他就不能不想到普卢塔克为之立传的那些英雄。总之，因为理智的真正刚毅精神在于"不让我们所知受惑于我

们所不知”，所以我们应该牢牢把握我们可能掌握的优势，不要去捕捉虚无飘渺无从获得的东西，拿自己的优势去冒险。得了吧，不要痴心妄想！让我们走出门去；让我们搅在事物里；让我们学习，获取，占有，努力向上。“人是一种活动的植物，像树木一样，接受的大部分营养来自空气。人处家太久，便会憔悴。”让我们生活得健康，像男子汉；让我们认识我们确实认识的东西；我们所掌握的东西，要牢固，切合时宜，使之成为我们自己的。手中的一个世界抵得上丛林中的两个世界。让我们同真正的男男女女打交道吧，不要同时隐时现飘忽不定的鬼魂来往。

这就是怀疑论者的正确依据——思考的依据，独立自主的依据。这不是完全不信任，不是一概否定，也不是一概怀疑——甚至怀疑自己在怀疑；尤其不是戏弄和恣意嘲笑一切稳固而优良的东西。他的这些态度并未超过宗教和哲学的态度。他是一个深思熟虑的人，谨小慎微的人，放慢速度，计算股票，节省资金，他相信一个人的仇敌太多了，自己不能够再做自己的仇敌；他认为，我们应当尽可能地使我们自己占优势，因为这场斗争太不势均力敌了，一方是权大无边，精贯白日，另一方是人，他像一只渺小、骄矜、容易受伤害的鹦鹉，上下跳动，险象环生。为了更好的防御，得到更多的安全感，我们占领了可能坚守的阵地；那是有更多机会和更大范围的阵地；正如，我们修一间房屋，规矩是不能修得太高也不能修得太低，能够遮风而又不染尘埃。

我们需要的哲学是一种流动的、灵活的哲学。斯巴达和斯多葛体系，在我们看来，太刻板太僵硬。另一方面，圣约翰和不抵抗主义的理论似乎又太软弱，虚无飘渺。我们需要一件用有弹性的钢铁制成的外衣，坚强如第一种人，轻柔又似第二种人。我们生活在风浪中，所以我们需要一艘船。一座有棱角的、教条的屋子会在狂风暴雨中打成碎片。不，它必须牢固，符合人形，适合人住；就像

贝壳是建立在海上的房屋建筑。人的灵魂必须是符合我们的身体结构的模型，正如人的身体是修建一套住宅所要遵循的模型一样。适应环境是人性的特征。我们凡事取中庸之道，在飞翔中求稳定，犯了错误就改，改了又犯错误，周而复始；我们是建筑在海上的楼房。明智的怀疑论者希望凑近前去细看最精彩的比赛和运动明星；在这行星上最优秀的东西；艺术和自然，地方和事件，但主要是人。人类中每一优秀的东西——优美的体形、铁一般的臂膀、口才伶俐的嘴唇、机智的头脑、每一个擅于竞赛取胜的人——他都要观察和判断。

要进入这种状态的条件是：他有某种踏实的、易为人理解的、纯属自己的生活方式；具有满足种种不可避免的人生需求的某些方法；事实证明，他已经灵活地、成功地应付生活；他已显示出很好的气质、坚定的性格、广泛的才能，这一切使他在同胞中、在同时代人中获得友谊和信任。因为人生的秘密只向同情的人和同类的人坦露。人们不会把自己的秘密告诉孩子们，或纨袴子弟，或书呆子，而只告诉与自己地位相等的人。用现代的话说，凡事有个极限；在两个极端之间存在某种状态，其本身就具有积极的性质；某个严格而有能力的人，他不尖酸刻薄也不阿谀逢迎，不过与世界的关系很密切，知道巴黎或伦敦的优缺点，同时他又是一个精力充沛、有创造性的思想家，城市吓不倒他，他反而能利用城市，他是占领这块争夺地段的最合适的人。

这些品质集中在蒙田这个人物身上。然而因为我对蒙田个人所怀的敬意也许不适当地过分了，我愿意在这位自我主义者的庇护下，申辩一下我为什么选他作为怀疑主义的代表，说一两句来解释我对这个可钦佩的密友的热爱是如何产生和发展的。

我还是小孩的时候，我父亲的图书室里就藏有一本科顿翻译的（蒙田著）《论文集》，那是多卷本《论文集》中的一卷。那本书放

在那里许多年，几乎被人遗忘了。当我刚离开大学时读了这本书，又设法弄到了其余的几卷。我还记得我沉迷于此书时的欢乐和惊奇。这书好像是我自已前生写的，它如此真挚地说到我的思想和经历。事情发生在巴黎，1833 年，在佩尔·勒歇兹墓地，我来到奥古斯特·科利尼翁的坟前，他 1830 年去世，享年 68 岁，碑文上说："他受到蒙田的《论文集》的指引，为人正直，终成道业。"几年后，我结识了一位多才多艺的英国诗人约翰·斯特林；在检查我们的通信时我发现，出于对蒙田的热爱他曾朝拜蒙田的故居，此故居现仍存在，在卡斯特朗附近的佩里戈尔；250 年后，他从蒙田图书室的墙上抄下了蒙田写的题词。哈兹里特先生① 在蒙田《论文集》英文版的前言中重印了斯特林发表在《威斯敏斯特评论》杂志上的那篇日记。我很高兴地听说，新近发现的莎士比亚的几个签名，有一个是在一本弗洛里奥② 翻译的蒙田的著作中。这是我们确切地知道曾放在这位诗人的图书室里唯一的一本书。奇怪的是，大英博物馆购置了一本弗洛里奥的副本，目的是为了保存莎士比亚的签名（博物馆的人这样告诉我），结果发现在扉页上有本·琼森③ 的签名。利·亨特④ 提到拜伦时说，蒙田是他公开承认十分满意的、过去时代唯一的伟大作家。其它一些巧合（在此无须赘述）凑在一起，使我觉得这位早已仙逝的加斯科尼人仍然是新奇的、不朽的。

1571 年蒙田的父亲去世。那一年，蒙田 38 岁，在波尔多退休，不再当律师，住在他自己的庄园里。尽管他过去是一个逍遥快活的人，有时候也出入宫廷，但现在他爱读书的习惯日益增长，他爱上了乡绅生活的开朗、稳定和独立。他专心致志搞经济，使农庄高

---

① 哈兹里特（1778—1830）：美国评论家和散文作家。——译者

② 弗洛里奥（1553—1625）：英国语言学家，翻译家。——译者

③ 本·琼森（1572—1637）：英国戏剧作家。——译者

④ 利·亨特（1784—1859）：英国诗人，散文作家。——译者

产丰收。他襟怀坦白，梗直爽朗，痛恨欺人和被欺，以他的通情达理和刚直不阿赢得村里人的尊敬。在家家户户变为堡垒的天主教同盟的内战① 中，蒙田的大门敞开，屋里不设防，各党各派自由来往，他的胆量和节操得到普遍的尊敬。附近的贵族和乡绅将金银财宝和文件运到他家，请他代为保管。吉本② 认为，在那偏执的时代，在法国只有两个宽洪大度的人：亨利四世③ 和蒙田。

蒙田是所有作家中最坦率、最诚实的人。他的法兰西式的自由有时流于粗犷；但是他先发制人，还未等别人责难，他自己先慷慨地承认。在他那个时代，书是只为男性而写的，而且差不多都是用拉丁文写的；因此，在一个幽默家的作品中容许有某种赤裸裸的描述，而我们的文学作品是为男女两性而写的，所以按照我们的风俗，这种赤裸裸的描述是不允许的。但是他那圣经式的率直加上一种最不合教规的轻佻，或许会使许多敏感的读者不愿看他的书，但是这种罪过只是表面上的。他反而炫耀它，尽量利用它；他比任何人都看不起他自己，他骂自己比任何人骂他都骂得厉害。他自称罪大恶极；他说，如果在他身上还有点德行的话，那肯定是偷偷地混进去的。在他看来，没有一个人不应该绞死五六次；他说他自己也不例外。他还说："关于我，也和其他活着的人一样，可以讲出五六个可笑的丑闻。"但是他尽管这样坦率（实际上是多余的），每一个读者的心中都渐渐地觉得他是绝对正直的，真诚的。

"当我最严格最虔诚地忏悔时，我发觉，我所有的最好的美德中有股罪孽的味道；我想，柏拉图在他最纯洁的美德中（我真诚地、绝对地爱那种类型的美德，将它与其他任何类型的美德同样看

① 法国在1562—1594年之间发生长达30年的内战。它不仅是一场宗教战争，也是一次争夺政权的斗争。北方天主教贵族以亨利·吉斯为首于1576年成立"天主教同盟"，巴黎信奉天主教的资产阶级于1583—1584年组成"巴黎联盟"。——译者

② 吉本（1737—1794）：英国历史学家。——译者

③ 亨利四世（1553—1610）：法国波旁王朝第一个国王。——译者

待)，如果他把耳朵紧贴在他自己的身上，仔细倾听，他就会听到刺耳的、杂乱的声音，微弱而遥远，只有他自己能听见。”

在这里我们可以看出他多么不能容忍任何一种渲染或虚伪，他是多么挑剔。他曾长期在法庭工作，已经养成对弄虚作假的愤怒和憎恨；他愿意放纵自己，说两句粗话和骂人的话；他愿意同水手、吉普赛人交谈，说黑话，唱街头的歌谣；因为他一直呆在家里寸步不出，所以染上了致命的疾病；即使在枪林弹雨下，他也愿意到旷野中去。他对于穿长袍大褂的绅士实在是看够了，他简直想和食人生番相处；虚伪的人生使他如此神经过敏，以致他认为人越野蛮越好。他喜欢骑马。你可以到别处去读神学、文法和形而上学。你在这里得到的任何东西都有股乡土味，真正人生的气味，甜蜜、辛辣，或者使人感到刺痛。他毫不迟疑地以他患病的记录娘人；他到意大利的旅行，一路上说的全是这件事情。他采取并保持这种均衡的立场。在他名字之上，他画了一架象征性的天平，在天平之下写了几个字：我知道什么？当我望着他的扉页背面的肖像时，我似乎听见他说：“如果你愿意，你可以 play old Poz，你可以咒骂抱怨，你可以夸夸其谈——我在此代表真理，我不愿为了欧洲的所有国家、教会、税收和个人声誉而夸大我所看见的赤裸裸的事实。我宁愿咕咕哝哝、罗罗唆唆地说些我确切知道的东西(我的房子和仓库；我的父亲、妻子和我的佃户；我瘦削的老秃头；我的刀子和叉子；我吃什么肉，我喜欢什么饮料；还有许多同样可笑的琐事)，而不愿用一枝精美的鸦羽笔写出一篇漂亮的传奇。我喜欢阴沉的日子，喜欢秋天和冬天的天气。我自己就阴沉，有秋天的意味。我认为，便服、不夹脚的旧鞋、不使我感到拘束的老朋友、无需我费劲和伤脑筋的普普通通的话题，是最惬意的。作为人，我们的情况是够冒险、够棘手的。一个人对他自己和他的命运一个小时也把握不住，他也许会一下子陷入可怜或可笑的困境。为什么我要吹牛，扮

演一个哲学家，而不尽我最大努力去镇压住这个飘摇着的气球呢？因此，至少我可以生活在固定的圈子里，随时作好行动的准备，最后能够体面地迅速通过旋涡。如果这样的生活有什么滑稽之处，责任不在我；让命运和自然去负责吧！”

因此，蒙田的《论文集》是一篇有趣的独白，他想到哪里说到哪里，对待一切事物都不客气，而且有一种男子汉的理智。也许有些人曾具有更深刻的洞见；但是可以说，从来没有一个人像他那样具有如此丰富的思想；他从不迟钝，从不虚伪，而且具有使读者关心他所关心的一切事物的才能。

这人的真诚和活力都流入他的句子里。就我所知，再也没有比这似乎更少有写作痕迹的书了。它是移到一本书里的对话语言。切割这些词句，它们会流血；这些词句是有脉管的，活生生的。当任何特殊情况赋予对话以一种暂时的重要性时，人们在阅读它时所得到的愉快，就像我们倾听人们用必要的话语谈论他们的工作时所感到的愉快一样。因为铁匠和卡车司机的讲话不会结结巴巴，他们说话像放机关枪。而剑桥学者，他们常常纠正自己的话，一句话说了一半又重新开始，而且还喜欢说双关俏皮话，过分精炼，不重视内容而重视修辞。蒙田说话机智，了解世界、书籍和他自己；用形容词、副词的原级：从不喊叫，从不抗争，从不乞求；没有怯懦，没有震惊，没有形容词、副词的最高级；不希望惊喜若狂，或装出一副滑稽相，或消灭空间或时间；而是坚强而稳健；品尝一天内每一瞬间的滋味；喜欢痛苦，因为痛苦使他感觉到自身的存在，认清各种事物，就像我们捏自己一把，为了要知道我们不是在做梦。他保持朴实无华的本色；他很少往上爬或往下沉；他喜欢脚踏实地。他的著作没有激情，没有抱负；满足，自重，走在道路的中央。只有一个例外——他对苏格拉底的爱。一谈到苏格拉底，他的脸腮发红，充满了激情。

1592年蒙田死于扁桃腺炎，享年60岁。在他弥留之际，他让弥撒仪式在他卧室里举行。他33岁结婚。他说："不过，如果我能按照自己的意志行事，即使智慧女神愿意嫁给我，我也不会同她结婚：但要避免这件事谈何容易，生命的通常习俗和惯例要求我们这样做。我的行动多数是模仿别人，而不是自己选择的。"在他死亡的时候，他赋予习俗以同样的重要性。我知道什么？

蒙田的这本书为世人所赞赏，译成各国文字，在欧洲印了75个版本，而且，该书读者的层次都比较高，其中有朝臣、军人、王子、饱经世故的人和机智豪爽的人。

我们是否应当说，蒙田的言论是明智的，在生活行为方面他正确而永恒地表达了人的心灵？

我们是天然的信奉者。只有真理或因果之间的关联引起我们的兴趣。我们相信有一根线把一切事物串在一起；所有的世界都穿在这根线上，像一串小珠；就是因为那根线，人们、事件和生命，都向我们走来；它们在我们面前过去了又过去了，只是为了让我们可以知道那根线的方向和连续性。如果一本书或一段论述要想证明没有这样一根线，只有偶然和混乱，灾难没有原因，兴旺没有根据，英雄出生于白痴，白痴出生于英雄——那么，这本书或这个论述就会使我们感到沮丧。不管看得见或看不见，我们相信那纽带是存在的。才能制造假冒的纽带；天才发现真正的纽带。我们侧耳倾听科学家说话，因为我们期待着他们所发现的、在自然现象中的因果关联。我们喜欢任何能确定、连接、保持的东西；我们不喜欢溃散或拆毁的东西。一个人出现了，他的天性在所有人看来都是稳健而富有建设性的；他的存在就意味着有一个井然有序的社会、农业、商业、庞大的机构和帝国。如果这些并不存在，通过他的努力，它们也会开始存在。因此，他使人们感到愉悦和欣慰，人们很容易在他身上感觉到这一切。不符合传统规范的人和叛逆者提出各种各样无法

回答的问题来反对现存的共和国，但他们并未拿出关于他们自己家庭或他们自己国家的规划给我们看。因此，尽管我们的顾问所规划的城市、国家和生活方式可能是一种非常有限或陈腐的繁荣，但是人们还是理所当然地拥护他，而拒斥改革者，如果他随身带着的只是斧头和撬杠。

然而尽管我们是天生的保守派、因果论者，并且拒斥一种尖酸的、忧郁的无信仰，但是蒙田所代表的怀疑派却是有道理的，每个人总有一个时期属于这一派。每个卓越的心灵都会经历这种均衡的境况——我宁肯说，每个卓越的心灵都会知道如何利用天性中的抑制和平衡，把它们当作一种天然的武器，以反对顽固派和傻瓜的夸张和形式主义。

怀疑主义是这位学者对于社会所崇拜的一些细节所抱的态度，在他眼里这些细节只有在它们的趋势上和精神上才受到重视。怀疑论者占领的地盘是庙宇的门廊。社会不喜欢人们对现存的秩序有任何怀疑。但是在各个方面对习俗的质疑是每个卓越的心灵在成长过程中的一个不可避免的阶段，并且是卓越的心灵察觉到潜存于各种变化中的流动力的证据。

卓越的心灵将会发现自己既同社会的弊端有矛盾，同时也同人们提出来的消除这些社会弊端的方案有分歧。聪明的怀疑论者是一个坏公民；他不是保守派；他看出财产的自私性，看出各种机构和制度的昏庸懒散。但是他也不适合同以前所建立的任何民主党派共事；因为政党希望每个人都承担义务，而他则看穿了这种通俗的爱国主义。他的政治是沃尔特·雷利爵士①的"灵魂的使命"的政治；或是《薄伽梵歌》中牧牛神讫里什那的政治，"没有一个人值得我爱或值得我恨"；与此同时，他审判法律、医术、商业和习俗。他是改革者，但不是慈善协会的好会员。原来他并不是工人、贫民、犯

① 沃尔特·雷利爵士(1552—1618)：英国政治家，作家。——译者

人、奴隶的维护者。他心里想的是，我们在这个世界上的生活并不像教堂里和教科书里所说的那样容易解释。他并不想坚决反对这些善行，不希望扮演魔鬼的辩护律师的角色，不想表彰使他觉得太阳变得暗淡无光的每一疑问和嘲笑。但是他说，"疑问确实存在。"

我想利用这个机会，对这些疑问或否定加以清点和描述，以此庆祝我们的蒙田纪念日。我想把它们赶出洞穴，让它们见见太阳。我们对待它们应当像警察对待老恶棍一样，在警察局长的办公室里将他们示众。它们一旦被人认出，登了记，就决不会那么可怕了。但是我对它们怀有诚意——即应当公正地评判人们对它们的恐惧。我不会举出那些易于驳倒的异议，仿佛是故意捏造出来的，好让我们推翻它们。我将举出那些我所能找到的最毒辣的异议，如果我不能处置它们，那么就让它们处置我。

我并不想非难唯物主义者的怀疑论。我知道四足动物的意见不会流行。蝙蝠和牛想些什么并不重要。我要说的最危险的症状是理智的轻率，好像知道太多会给真诚带来灾难似的。知识就是知道我们不能够知道。愚钝者总在祈祷；天才是轻佻的嘲笑者。在每一讲台上，真诚多么令人尊敬呵！但是理智扼杀了真诚。不仅如此，我那敏锐的、令人钦佩的朋友，思想最深刻者之一——桑·卡洛也发现，一直往上升腾，即使是由于崇高的虔诚，也会导致这种可怕的洞察力，使信徒失去信仰。桑·卡洛发表惊人的言论，他认为立法者和圣徒们都染上了这种毛病。他们发现约柜是空的；他们看到了这一情况，但不愿告诉人；他们竭尽全力阻拦他们的信徒们，不让他们靠近。他们对这些信徒们说："做吧，我亲爱的伙伴们，你们只要跟着做就行了！"在我看来虽然桑·卡洛的这个发现很坏，它像七月里的霜，像一个新娘动手打人，但还有更坏的，那就是圣徒们的厌倦或腻烦。他们跪在可以看到幻象的山上，还没有等站起来就说："我们发现，我们的这种忠诚和至福都是不完全的，

畸形的：我们必须赶快求助于受怀疑受辱骂的理智，求助于理解力、靡非斯特①，求助于才能的巧妙运用。”

这是头号怪物；虽然它曾经是我们19世纪许多挽歌的主题（在拜伦、歌德和其他不太著名的诗人的笔下尚且如此，更不要说许多杰出的私人观察家了），但是说句实话，我认为它对我的想象力并没有很大的触动，因为它所说的似乎是捣毁玩具小屋和瓷器店。扰乱罗马或英国或日内瓦或波士顿的教堂的东西，可能还远远谈不上触犯了信仰原则。我认为，理智和道德情操完全一致，毫无矛盾；尽管哲学根除了无端的惊恐，但它还提供了罪恶的天然障碍，并赋予我们灵魂一种归极性。我认为，一个人越明智，他就越会觉得自然界和道德的法理了不起，而且会提高他自己，更加绝对地信赖它。

人有种种心情的力量，每种心情都藐视一切，除了它自己的那一套事实根据和信仰。人也有天性的力量，明显地规定了他的气质和情绪。信仰和怀疑似乎是心态结构问题；每个人一经达到使整个机器运转起来的稳重和活泼，他就会无需极端的范例，很快地将一切观点融于自身。我们的生活是三月的天气，可以在一小时内既有狂风骤雨，又有雨过天晴。我们严肃地前进，献身，相信命运的铁链环，宁死也不向后退；但是一本书，或一尊胸像，或仅仅是一个名字的声音，通过神经发出火花，我们立刻就相信意志了：我的戒指一定会成为所罗门的宝玺；灾难留给低能儿；对于坚韧的心灵来说，没有什么不可能的事。不久，一个新的经验给我们思想以新的转机：常识重新成为专制魔王；我们说，“好啦，毕竟军队是通向荣誉、礼貌和诗歌的大门；你看——总的说来，‘自私自利’最容易培植，最容易修剪，最能使商业发达，最能造就最好的公民。”一个人关于正确和错误的意见，关于命运和因果关系的意见，难道会因

① 靡非斯特：歌德所著《浮士德》中的恶魔。——译者

为睡觉被吵醒或消化不良而改变吗？他对上帝和义务的信仰，难道就这样肤浅，仅仅以他胃中的情形为转移？他的意见的永久性有什么保证呢？我不喜欢法国人的神速——一个星期换一个新的教会和政府。这是第二种否定；我就让它我行我素吧。只要主张各种心理状态的循环，我想它就在较长时期的记录中提出了自己的补救办法。许多心理状态的中庸之道是什么？所有心理状态的中庸之道是什么？许多时代普遍的声音是否肯定了任何原则？还是我们并不可能在遥远的年代和遥远的地方发现共同的情操？当它表现出自身利益的力量时，我就承认它是神圣规律的一部分，我必须尽量把它同抱负协调起来。

命运或宿命这个词，表现了所有时代人类的这种意识：世界的规律并不总是友善的，而是常常伤害我们，压碎我们。命运以自然的形式，像草一样在我们身上生长。我们把时间老人画成是拿着一把镰刀；把爱神和幸运之神画成是瞎子；把命运女神画成是聋子。这种凶恶的东西把我们嚼得稀烂，我们对它太缺少抵抗的能力。我们能设置什么样的前沿工事来反对这些不可逃避的、战无不胜的邪恶力量呢？在我的一生中，我能做些什么来抵抗种族的影响呢？我能做些什么来反抗遗传上的和体质上的习性，反抗瘰疬、淋巴、阳萎呢？我能反抗我们国内的气候，反抗我们国内的野蛮风气？我能说服或否定一切，除了这个不停地求食的肚子；它必须吃东西，而且一定要吃东西，我不能使它受人尊敬。

然而，要求肯定的这种冲动所遭到的那种主要抵抗力，即包括其它一切的那种抵抗力，存在于幻觉主义者的学说中。流行着一种使人痛苦的谣传：我们在所有人生的主要行为上受人利用了，行动自由只是最大的虚名。我们沉浸在空气、食物、女人、孩子、科学、事件之中，这些人和事物恰恰在找到我们的地方离开了我们。人们抱怨，数学就在找到心灵的地方离开了心灵；所有科学莫不如

此，所有的事件和所有的行为也莫不如此。我发现一个人，他研究过所有的科学，但他仍然是一个粗鄙的人；在一切学界、政界和社交界的职位中，我都可以看出一个人的幼稚。但是我们仍然不得不毕生致力于此。事实上，我们可以承认上帝是一个实体，他的方法是幻觉，这是我们的教育状况的定律和理论。东方的圣人们服从于女神约加尼德拉，即毗湿奴①的那种伟大的幻觉能力，他们全然无知，就是她欺骗了整个世界。

或者我这样说好吗？——人生中使人惊讶之处在于缺乏人生的理论与实践之间的任何协调现象。理性，这最受珍视的实在、规律，常常在静谧而深沉的时刻，在与理性没有直接联系的哪些工作和烦心的事务的喧哗声中，被人领悟；然后又失掉了，过了许多年月，又找到了，过了一段时间，又失掉了。如果我们用时间来计算，我们在50年内也许有六小时是有理性的。但是这些烦心的事务和工作中哪些是较好的呢？我们看不出这世界的秩序，只看见彼此互不影响的大小对应现象，我们也没有发现最细微的集中趋势。经验，财产，管理，阅读，写作，无一合乎目的；正如当一个人走进房间，我们看不出这人是靠吃马铃薯为生还是靠吃水牛为生——他是从米中还是从雪中设法得到他想要的这么多的筋骨。规律如天空一样浩大，人的行为似蚂蚁般的渺小，两者之间太不相称了，因此他是一个有价值的人还是一个酒鬼，并不像我们所说的那么重要。要不要我，像耍魔术一样，补充说一下使人惊呆的、使合作成为不可能的、中断交往的规律？年轻人渴望进入社会。然而文化和伟大事业的所有道路都通向孤独的监禁。他常常受到挫折。他不期望从村民那里得到对他思想的同情。他忧虑重重地来到人类的精英和有智慧的人们面前，但是没有人理会他的思想，他碰到的仅

① 毗湿奴：印度教三大神之一——护持神，印度认为他是印度神庙中最高之神。——译者

是误解、厌恶和嘲弄。很奇怪，人人都是不合时宜的，不得其所的。每个人的卓越之处都是一种炽热的个人主义，这种个人主义更加使他隔离起来。

除了这些思想上的疾病，还有我们一般的教师并不会设法想去医治的疾病。因为一个好性格使我们倾向于美德一边，我们是否应当说，没有疑问——为正义而说谎呢？我们的生活态度应当是勇敢还是懦弱？使疑问得到满意的答复不是男子汉气概的本质吗？美德的名称难道应当成为美德本身的障碍吗？你不相信吗？一个具有诚挚和坦率的习惯的人可能会觉得茶、论文和《教义问答》的好处不大，他需要一种比较粗鲁的教诲，需要人群、劳动、经商、务农、战争、饥饿、富裕、爱情、仇恨、疑惧、恐怖等等来使他看清各种事物——你难道不相信有这种事？他难道没有权利坚持用他自己的方式相信吗？如果他被说服了，麻烦也是值得的。

相信，就是接受灵魂所肯定的东西；不相信就是否定那些东西。有些人的心灵不可能接受怀疑主义。他们声称自己所抱的怀疑态度，确切地说，是出于对他们的同伴的普通言论的礼貌和迁就。他们完全可以容许自己去思索，因为他们相信肯定会有收获。一旦踏进思想的天国，他们就再也看不见黑夜，只看见另一端的无穷诱惑。天国之内有天国，天空之上有天空，他们被包围在神灵中。还有另外一些人，在他们看来，天是黄铜做的，倒扣在地面上。这是一个气质问题，或者是一个或多或少沉浸在自然界中的问题。这后一种人必须有一种反射的或寄生的信仰；他们看不见真实的东西，只好本能地依赖那种能看见真实的东西，信仰真实的东西的人。信仰者的态度和思想使他们吃惊，并使他们确信，这些人看见了某些他们所看不见的东西。但是他们感官上的习惯把信仰者固定在他最后的位置上，而信仰者却不可避免地不断前进；不久，没有信仰的人因为爱慕信仰，就把信仰者烧死了。

伟大的信仰者总被人们看作异教徒，顽梗的人，古怪的人，无神论者，实际上无足轻重的人。唯灵论者发现自己不得不用一系列怀疑理论来表达他的信仰。仁慈的人带着自己的方案来请他合作。他怎么能踌躇呢？礼仪和礼貌的惯例是，能同意的就同意，提出意见要用一些吉利的语言，不要冷冰冰的，也不要有恶意。但是他不得不说，"啊，这些事情必然会是这个样，你有什么办法呢？这些痛苦和罪恶是我们看着成长起来的那些树木的枝叶和果实。抱怨枝叶或果实是没有用的；把它们砍掉了，又会长出一个，和以前的一样坏。你要治理它必须从下面根部开始。"他觉得，现今的侠义行为是一种很棘手的因素。人们的问题不是他的问题；人们处理问题的方法又与他的不同。他违背善良性格的旨意，不得不说他对那些事没有乐趣。

他的同胞们甚至不能阐述与人类的希望关系最为密切的、关于上帝和灵魂不朽的那些学说，因此他必须明确表示自己的意见。然而他否定，是因为他有更多的信仰，而不是信仰较少。他因为诚实，所以加以否定。他宁愿被人指责为低能的怀疑主义者，也不愿意被人指责为说假话。他说：我相信宇宙的道德计划；它纯粹是为了灵魂的幸福而存在；但是你们的教条却不同，我觉得似乎滑稽可笑：为什么我要假装相信你们的教条呢？谁能说这是冷漠无情的，没有信仰的？明智的人和宽宏大量的人不会这样说。他们会为他的有远见的善意而欢欣鼓舞，这种善意甚至能够把一切传统和共同信仰的地盘全都让给对方，而并不因此失去丝毫的力量。它能持续到一切违法犯罪现象的结束。乔治·福克斯①发现"有一个黑暗和死亡的海洋；但是此外还有一个无边无际的光明和仁爱的海洋，在那个黑暗的海洋上流动"。

怀疑主义急切地寻找的那个最后答案是在道德情操中，道德

① 乔治·福克斯(1624—1691)：英国教友会的奠基人。——译者

情操决不丧失其至高无上的尊严。一切心情都可以安全地接受试验，一切异议都承认这些心情的重要性：道德情操胜过所有这些心情与胜过任何一种心情一样容易。这是使海洋均衡的一滴水。我在玩弄一堆乱七八糟的事实，采取那些我们称之为怀疑主义的肤浅观点；但是我知道，不久这些事实就会在我面前呈现出一种秩序，那种秩序会使怀疑主义成为不可能的。一个有思想的人必然会感觉到那种产生宇宙的思想：自然界的物质群体的确在一起一伏，在流动。

这一信仰有助于应付生命和各种物体所遇到的一切危机。世界充盈着神性和规律。对于正义和非正义，酒鬼和愚人，以及靠愚行和欺骗所取得的胜利，他都感到满足。他可以冷静地观察人的抱负和他的工作能力之间、能力的需要和供给之间的巨大鸿沟，这个鸿沟造成所有灵魂的悲剧。

夏尔·傅立叶曾宣称："人的魅力是与他的命运相称的"；换句话说，每个欲望都预告它自己的满足。然而，一切经验所表现出来的恰恰与此相反；力不从心是年轻的热心人普遍的悲哀。他谴责上天的吝啬小气。神明向每个小孩展现出天和地，使他的心灵充满求全的欲望；欲望泛滥，永无止境；渴望，像充满星球的广阔天空；饥饿的呼号，像追寻灵魂的魔鬼。至于满足——每人每天给一滴，一滴生命力的露珠——杯子像太空一样大，而里面只有一滴生命之水。每个人早晨醒来胃口都很好，可以把太阳系像一个烧饼一样地吃下去；精力旺盛，准备行动，抱着无限的激情；他可以伸手摸到晨星；他可以和地心引力或化学决一胜负；但是当他初试锋芒时顿觉手脚无力，感官反映迟钝，都不听他使唤。他是一个被他的各个属国所抛弃的皇帝，一个人独自吹口哨，或者被扔进一群皇帝之中，大家一起吹口哨；而海妖仍然在唱，"魅力与命运相称"。在每个家庭里，在每个姑娘和小伙子的心里，在崇高的圣徒的灵魂里，

都有这样一个裂罅——即理想力的极大希望和贫乏的经验之间的裂罅。

真理的扩张性来帮助我们，它可以伸缩，不受局限。人利用较广泛的归纳来帮助自己。生活的教训实际上就是归纳；相信若干年和若干世纪所说的话，而不相信几个小时所说的话；抵制具体事物超越权限，独断专行；吃透这些具体事物的普遍意义。事物似乎是说明一件事，而实际上是说明相反的事。现象是不道德的；而结果是道德的。事物似乎有向下的趋势，为消沉辩护，助长恶棍的气焰，击败正义；恶棍和殉道者一样，都促进正义的事业向前发展。虽然在每次政治斗争中都是恶棍得胜，虽然社会似乎是从一伙罪犯的手中被解救出来又落入了另一伙罪犯的手中，速度之快有如改朝换代，虽然文明的进展是一连串的重罪，然而总的目的总要达到。现在我们看见，一些被迫发生的事件似乎妨碍和促退了时代的文明。然而世界精神是游泳好手，暴风雨和惊涛骇浪不可能淹没他。他对规律嗤之以鼻；因此在整个历史上，上天似乎老是爱用卑劣的手段。通过这些年月，这些世纪，通过邪恶的力量，通过玩具和原子，一种伟大而仁慈的趋势不可抗拒地奔流着。

一个人，让他学会在流变中、飞逝中去寻找永恒吧；让他去学会忍受他平时崇敬的事物的消逝吧，事物消逝了，崇敬仍然留在他心里；让他知道，他在这个世界上，不是去感化人，而是受人感化；让他知道，虽然深渊之下还有深渊，意见去了一个又来一个，但是最终，一切都将被吞噬在永恒之因中——

我的小船沉没了，它向另一海洋漂去。

（罗达仁 译）

威廉·哈兹里特[1]

1778—1830

哈兹里特和其他任何一个优秀的作家一样，常常告诉我们一些我们现在已经知道、但过去不知道我们是否知道的事情。他的《论青年人的永生感》提供了一些极好的例子。我们都年轻，或者说，我们还都年轻。因此，我们都能评判他所描述的这些感觉是否真实，虽然我们的看法也许是各不相同的、狭隘的。哈兹里特的论题并不是青年本身，而是作为老年对立面的青年，根据那种观点来考察的青年。正如他所说，青年几乎不可能想象老年；而老年，虽然有它自己的青年时代可回味，但多半都是完全按照其自己的模样来美化那种青年时代。

哈兹里特一开始就引用他兄弟的一句格言："青年人相信自己永生。"虽然我们马上就会想到一些例外——死于肺结核的济慈、一个打仗打得太多了的年轻步兵——但我们还是被它普遍真实的情感所打动。我们看到，它为整篇论文定下了基调。此外，我们想起康拉德的《青春》[2]中马洛所说的话：他觉得自己好像"永远也不会死，活得比海洋、大地和所有的人都长。……"这是同样的感觉。"青年"是一个抽象名词；"年轻"则是事物本身。康拉德编造出能象征这种感觉的一连串事件；哈兹里特进行了概括，然而他非常热心，还想告诉我们该事物本身的意义。

---

① 关于威廉·哈兹里特的生平事迹，请见本丛书中文版第4卷。

② 请见本丛书中文版第1卷第379—414页。

他对此概括得多好！所举的例子多么丰富！他说，在青年时代，“我们在任意遐想的摇篮中晃晃悠悠，在天地万物的喧闹中进入安全之梦”，所以我们“无暇考虑死亡”。死亡——那个诗人对这种感觉表述得多么准确——只不过是“在远方徘徊，等候着我们的阴影”。我们不但活着，而且年轻。对于我们来说，那就够了。只要年轻就可以成为一个世界性的、永存的国家中的公民，在这个国家中每个年轻人——即每个永葆青春或将进入青春年华的人——都是我们的同代人。对于浪漫的人来说（哈兹里特就是那种人），余生就是被驱逐出那个国家，长期流放。

哈兹里特非常了解伊丽莎白时代的英国人，下文有一段谈到伊丽莎白时代的追求以及它的繁荣，这一段一开头就写道：“我们观赏金色的太阳……”。尽管它金光四射，光彩夺目，但当它遇到死亡的矛盾时，它便变得黯然无光了。他告诉我们，在他的青年时代，轰轰烈烈的法国革命点燃了他的青春之火，他也和大家一样，希望人人都能得到自由。但是当这个希望“重新被专制的黑夜吞噬”时，他便感到自己的青年时代结束了，又回到了过去。

如果我们正处于青春年华，或者如果我们还能准确地回忆起自己的早年，那么，我们也许会觉得哈兹里特有点把青年理想化了。难道他忘记了青年时代的种种烦恼？难道他忘记了年轻人往往是焦躁不安的，对于自己究竟要走哪条道路往往是不明确的，而且常常试图做那些自己尚未完全了解的事情，那些自己不完全有把握能够做好的事情？难道他忘记了虽然我们年轻，但世界很大很强，它有时对我们最善良、最真诚的愿望抱敌对或冷漠的态度？

（徐奕春 译）

论青年人的永生感

青年人相信自己永生，这是我兄弟的格言，一句很有道理的格言。这种永生感使我们去改革周围的一切。处于青春年华的人仿佛觉得自己似神仙长生不老。不错，光阴荏苒，一半已流逝。但满载无穷珍宝的另一半正向我们招手。面对远大前程，我们充满无限的希冀和神奇的幻想。未来属于我们——

展现在我们面前的是广阔无边的锦绣前程。

对于我们，死亡和衰老是毫无意义、缺乏理想和想象的字眼。它们犹如秋风过耳，与我们毫不相干。别人也许承受过生老病死的痛苦，也许还要忍受它们的折磨。而我们的生命"却有魔法保护"，它无情地嘲笑着所有那些病态的幻境。宛如在开始愉快的旅行，我们热切地极目远眺——

欢呼着远方美好的景象。

我们阔步向前，映入眼帘的是无尽的壮丽风光，迎面而来的是新鲜的万千气象。因此，在生命的开端，理想和愿望在脑海里不断滋生，良机和好运在面前不尽而来，使理想得以实现，愿望得以满足。我们面前没有艰难险阻，我们的意志不会消沉。我们仿佛永生永世都能如此。我们举目环视：清新的大千世界生机盎然，运动变化，不断前进；我们看看自己：精神饱满，精力旺盛，与这世界同步合拍。现存的种种迹象使我们无法设想：我们将会怎样为时代所淘汰，将会怎样步入桑榆暮年，将会怎样坠入坟地墓穴。可以说，天真无知以及对青春的抽象情感使我们把自己与天长地久的大自然视为一体；缺乏经验而又感情丰富使我们认为自己像大自然一

样永不衰败。我们沾沾自喜，错把自己短暂的生命当作和大自然牢不可破的结合。我们像含笑入睡的婴孩，在任意遐想的摇篮中晃晃悠悠，在天地万物的喧闹中进入安全之梦。我们迫不及待地畅饮生活的琼浆玉液，但不仅无法喝干，欢悦和希望酿成的美酒似乎总是满溢而出。生活中无穷的事物纷至沓来，满载着无数的希望，占据了我们的心房。因此，我们无暇考虑死亡。周围的一切犹如云蒸霞蔚、新颖神奇的梦境，使我们眼花缭乱，头晕目眩，无法觉察在远方徘徊，等候着我们的阴影。即使我们能够觉察，生命之神也不允许我们为此分心，我们全身心地沉浸在眼前的事物和追求之中。在青春的活力旺盛之时，在生活的美酒饮尽之前，我们如醉如痴，像陶醉的人们，又像发高烧的病人，神魂颠倒，匆匆而去。除非眼前的事物对我们失去了吸引力，除非那些与我们休戚相关，使我们心驰神往的追求变得与我们毫不相干，使我们感到失望，我们才会渐渐地从这个世界退缩，我们对未来的热情才会冷却，从而像看杯中之物一样，开始阴郁地思索是否可能永久地和世界告别。在这以前，什么典范都对我们毫无影响。我们防止无谓的伤亡。岁月的流逝从容缓慢，我们可以像捉迷藏那样轻松地度过时光。斯特恩曾生动地描写过一个又笨又胖的厨房帮手，当她听到博比先生去世时，她当即的反应是“我没死！”我们和她别无两样。他人的死讯非但丝毫动摇不了我们的信心，反而增强了我们永生的信念，加深了我们尽情享受生活的欲望。他人也许像飘零的落叶，或像遭时间的刀锋摧残的绿草。思想肤浅、傲慢至极的青年人仅视之为比喻，而对其寓意则充耳不闻，视而不见。直到我们目睹周围爱情的鲜花凋谢，希望之火熄灭，快乐的良辰消逝，才会放弃那些曾诱惑我们、使我们销魂夺魄的幻想，才会正视面临的空虚和沉闷，才有可能心安理得地去受用墓穴的宁静。

生命的确是一份神奇的礼品，其至高无上的特权是神秘莫测

的。当这一礼品刚恩赐给我们，我们感恩戴德，我们钦佩之至，我们心旷神怡，以至于忘乎所以，不曾反省自身的虚无和渺小，不曾想到这一切终会被召回，这都是不足为奇的。我们第一个深刻的印象来自展现在我们眼前的壮观景象。我们无意识地把它的壮丽、它的永恒和我们自己联成一体。对于如此新颖的发现，我们还不甘心和它告别，或至少把这种考虑留到猴年马月。犹如一个乡下佬来到了庙会，我们大为惊奇，满心欢喜，以至于流连忘返，不知夜幕就要降临。我们仅凭自己的感觉认识自身的存在，并把这种认识和客观实际混为一谈，因而把自己和自然视为一体。否则，这种幻觉，即这种我们应邀来享受的"理性的筵席和心灵的流淌"，就是一种无理的嘲弄和残酷的侮辱。我们总是等到戏的最后一幕演完，所有的灯光就要熄灭，才会依依不舍地离开剧院。然而，自然之神的形象还在闪光；帷幕还未落下，我们对发生的事物还未瞅上一眼，难道我们将被叫走？我们像一大群孩子，大自然像我们的后母，她把我们高高举起，让我们观赏宇宙的"街头表演"，但又立刻把我们放下，仿佛我们是她的包袱。然而，就在这似狂欢聚会，如喜庆大典的露天表演中，尘世间还有什么美妙的事物没有展示出来呢？

我们观赏金色的太阳，蔚蓝的天空，浩瀚的大海；我们在绿草如茵的大地上散步；我们出人头地，一呼百诺；我们俯瞰陡壁悬崖，眺望远方阳光明媚的溪谷山涧；我们打开地图，让世界在脚下延伸；我们架起天文望远镜，使遥远的星星近在咫尺；我们通过显微镜，让极小的幼虫显形；我们博览历史，纵观帝国的兴衰，朝代的更替；我们倾听有关提尔，西顿，巴比伦和苏萨的光荣史篇。我们要说，这一切都成了过去，这一切都没什么了不起；我们要说，我们生活在这样一个继往开来的时代，处在世界上这样的位置；我们既是观众，又是整个永远动人景象的一个组成部分。我们观察季节的

更替，注意春夏秋冬的周而复始；我们感受冷、热、哀、乐；体会美丽和丑陋，真理和谬误；我们觉察自然界发生的种种偶然事件，领略耳闻目睹的非凡世界；我们聆听密林深处野鸽发出的动人音符；我们跋涉荒野和山谷；我们倾听在夜空回荡的圣歌；我们游览灯火辉煌的大厅，参观阴森黑暗的教堂，或在座无虚席的剧院就座，欣赏对生活本身的嘲讽。我们研究艺术珍品，使美的感受登峰造极；我们追逐名誉，梦想流芳千古；我们观看罗马教廷；我们通读莎士比亚；我们吸取前人的智慧，并且探讨未来；我们倾听战斗的号角，胜利的欢呼；我们对人类心理运动的历史提出质疑；我们追求真理；我们为人类的使命呐喊；我们眺望全球，仿佛觉得时间和自然之神把它们的珍宝倾洒在我们脚下。我们是这一切，我们做这一切！然而却在一瞬间，一切都被剥夺，一切都化为乌有，就像被魔术师的魔法变走，就像海市蜃楼。这种从富有到赤贫的变迁在某种程度上会使我们震惊，使充满希望和欢乐的青年人意志消沉，因而我们把这些令人不安的念头抛到九霄云外。在初次享用生命的财富时，我们从未因会负债并会遭逼债而担忧，从未想过我们最终要向自然偿还累累债务。我们懂得：艺术是永恒的，我们满以为生命的长河也会没有尽头。我们看到：前面有无数的困难和挫折，尽善尽美的获得是多么地缓慢和艰难，我们需要时间去实现我们的目标。我们仰望伟人们的英名，他们声望不灭，流芳千古。我们对此如此向往，难道就不应获得一点这永不熄灭的神火吗？伦勃朗或自然界创作一条皱纹都需要日复一日的辛勤劳动，才能使它变得层次清楚，色调和谐，线条分明；我们精益求精，揭示自然界的复杂和奥秘。未来是多么美好！任务是多么艰巨！难道我们会半途而废？我们相信：我们所花的时间不会白费，我们的努力不是徒劳的。我们永不气馁，不辞劳累。不尽的任务是我们力量的源泉。我们的事业已经开始，我们和大自然订好了契约，要干一番事业！难道时

河之神倒会吝啬，不让我们完成这一切？又为何不一鼓作气地去填满留给我们的空白？曾记得，面对伦勃朗的一幅画，我竟不知不觉地凝视了好几个小时，完全忘记了时间的流逝。新的惊奇和欢愉不断地涌现在脑际。我意识到：生活不仅如此，我还可以过另一种生活。这种超凡脱俗的生活似乎没有尽头，不会停止，不会衰败。当我这个旁观者的躯体早已成了蠕虫的食物，这画还会长久地存在。事情本身似乎就是荒唐的；健康、强壮、食欲和死亡之念本是风马牛不相及。因此，我们正视死亡之时，乃是我们感觉幻想已经消失，希望开始冷却之刻。青年人发现的种种新奇事物，形成一个整体，深深地印在我们的心田，使人们似乎觉得这些新奇事物是不可忘却的记忆和不可磨灭的烙印。它们根深蒂固，因而在我们眼里，它们是大自然的一个元素。毁灭它们的必定是暴力，而不是自然的衰竭。坚信这一点，我们似乎觉得生活充满了希望和欢乐。我们希望人生的累累硕果不怕时间的风刀霜剑，我们把岁月化成富有同情心的瞬间。这样，如果我们生命的一个瞬间就值数年，这瞬间的价值和广度还会有穷尽吗？再者，我们认为生命是无限的，因而过得如此无忧无虑，以至于当我们独处一隅，又急切地想发现新鲜事物时，我们会因为时间过得太慢而感到恼怒厌烦。我们认为：如果时间总像蜗牛似的乏味而缓慢地爬行，那它将永远也到不了终点。类似的事情难道不是时有发生吗？我们会怎样无度地挥霍那些把我们与我们最喜爱的事物隔绝的时光，而没有想到不久以后我们会发觉光阴似箭？

就我个人而言，我的生命和法国革命一起诞生。天啊！我活着亲眼看到革命的结束，但其结局是我始料不及的。我生命的太阳曾和自由的太阳一起升腾，那时我没有想到这两个太阳都注定会如此快地坠落。曾在人们心中重新激发的热浪也给我的心灵增添了温暖和激情。我们曾意气风发地一起飞奔，但我做梦都没想到：

我生命的太阳还未坠落，自由的太阳就变成了一片鲜血，重新被专制的黑夜吞噬。我承认，从那以后，我再也不觉得自己年轻，因为我满腔的希望就此而破灭。

从那以后，我开始收集早年记忆的碎片，把它们整理出来，以便不时能重温过去。前程受阻，我前进的步履停滞不前，只有在过去的岁月中寻找慰藉和鼓舞。正是这样：当我们发现个人和实质性的特征从我们身上消失，我们就会竭力在脑海里寻找自己特征的折射和代替品。我们不甘完全毁灭，至少希望留名于后代。只要我们胸中的思想和最大的兴趣还活在人们心头，我们似乎就没有完全退出历史舞台，在人们的心目中就仍然占有一席之地，就能给他们一定的影响和动力。而最终变成尘土，化为乌有的只是我们的躯体。我们最热衷的思想依然得到人们的拥护。在后世眼里，我们会留下一个很好的形象，甚至比我们生前的形象或许更完美。我们自爱的种种要求因而得到了充分的满足，这是至关重要又必不可少的。另外，如果我们是凭借智力上的优势，在这个世界上得以生存，那么，依靠各种各样的美德和坚贞不渝的信仰，我们也许能在另一世界享有生存的权利，而且可以得到更高的地位。因此，可以预言，我们不仅可能得到世人的爱戴，也许还会受到天使的欢迎。

从冰冷的墓穴传出自然之声的呐喊，

在我们的灰烬中燃烧着他们不灭的火焰。

随着年岁的增长，我们越来越深切地感到时间的宝贵。的确，世上最重要的东西莫过于时间。我们百思不得其解，那些一直存在的东西为什么竟会荡然无存。世间万物都依然如故，为什么我们身上就会发生变化？这使我们不管遇到什么，都紧抓不放；不管看到什么，都感到空虚而失望。我们不再像青年人那样感情丰富，品味生活中的点点滴滴，心中充满了甜蜜。我们觉得一切都淡而无味，

就像一个粉饰了的坟墓，其中除了黑暗和肮脏，便一无所有。世界是一个涂脂抹粉、乔装打扮的巫婆，她引诱我们蹉跎岁月。青春期的幼稚，赤裸裸的奢望和无休无止的欢愉都像过眼烟云般地流逝了。我们但愿能免遭任何大的横祸侵袭和烦恼的困扰，尽可能满意地走出这个世界。幻想的溪流已经干涸，那些对充满欢乐和希望的昔日的回顾本该令人自鸣得意，但也已经了结。如果我们能体面地悄然离世，能逃避病魔给肉体带来的痛苦，能在面临归途，就要完全化为乌有之时还像平日那样泰然自若，高尚可敬，我们就别无它求了。我们并非死于一旦：我们的生命早就开始消衰，我们器官的功能一个个慢慢地丧失，我们的兴趣一个个地失去，我们的依恋也一个个地逐渐消逝。活着时我们就不断地被剥夺，秋月春风目睹我们日益苍老。死亡，仅仅是把我们的残存交托给坟地。我们会逐步衰老，并最后化为乌有，这是不足为奇的。即使在我们的黄金时代，当时对我们印象最深的东西事后也没有留下多少痕迹。我们只不过是小天地里的生灵。在最美好的时光，我们曾读过多少引人入胜的书籍，见过多少动人心弦的情景，领略过多少欣喜快乐的感受。而它们对我们的影响是多么微乎其微啊！想一想吧，当我们读一本妙趣横生的传奇文学（例如沃尔特先生的名著），我们是怎样地百感交集，充满了多少美妙、庄严、有趣、断肠的感情波澜。您也许会以为这些情感会长驻脑海，永世不忘，或使我们的思想和它们的格调取得一致，达到和谐。当我们一页页地读下去，我们似乎觉得再也没有什么能妨碍我们，打扰我们。然而，当我们一走上街道，身上被人溅上第一滴污泥，第一次被人骗去两便士，这种感觉便从我们的脑海里消失得无影无踪，我们成了这卑劣、讨厌的环境的牺牲品。要让思想插上翅膀，飞向庄严、崇高的境地。我们的思想还囿于这样一个圈子里，这里的人奴颜婢膝，卑鄙渺小，令人厌恶。然而使我们奇怪的是，当年岁日增，我们会变得虚弱无力，

牢骚满腹，青春的朝气会消逝。不管是人间还是天国，都难以填满我们无底的欲壑，满足我们过分的奢望。

（王　玲译　　邹　溱校）

托马斯·布朗爵士

1605—1682

托马斯·布朗爵士是最终胜过职业艺术家的那些业余艺术爱好者之一。他1605年10月19日出生于伦敦。他的父亲是切普塞德街的一个布商，去世时托马斯才8岁。后来他的母亲嫁给了托马斯·萨顿爵士。小布朗受教育于温切斯特和牛津，在那里他于1626年获得文学士学位，1629年获得文学硕士学位。他访问过爱尔兰，后来在蒙彼利埃大学、帕多瓦大学，最后在莱顿大学研究医学。在莱顿他于1633年获医学博士学位。

他定居于英国诺里奇。在那里他开了一个很大的诊所。后来他就一直住在诺里奇。他的朋友怀特富特说："他的肤色和头发与他的名字相符①；他中等个儿，不胖不瘦"，但是身上的肉也不少。他的第一部著作《一个医生的宗教信仰》最初发表时并未征得他的同意。后来，该书经作者认可正式出版后，立即受到读者的欢迎，而且广为流传，经久不衰。它至今仍然是他最著名的一部著作。第二部著作《共同的谬误》是一本部头很大、而且很有意思的民间迷信汇编。这部著作也非常受欢迎。在这部著作中，布朗驳倒了某些受过教育的人甚至今日还坚信不疑的许多荒谬看法。

布朗是一个有同情心的保皇党人，但是他在英国国内战争时期却没有受到任何迫害。他从来没有因为社会动乱而放弃行医和对文物的研究。他1641年结婚，有12个孩子。1671年他被封为

① 他的名字(Browne)与"棕色"(brown)一词读音相同。——译者

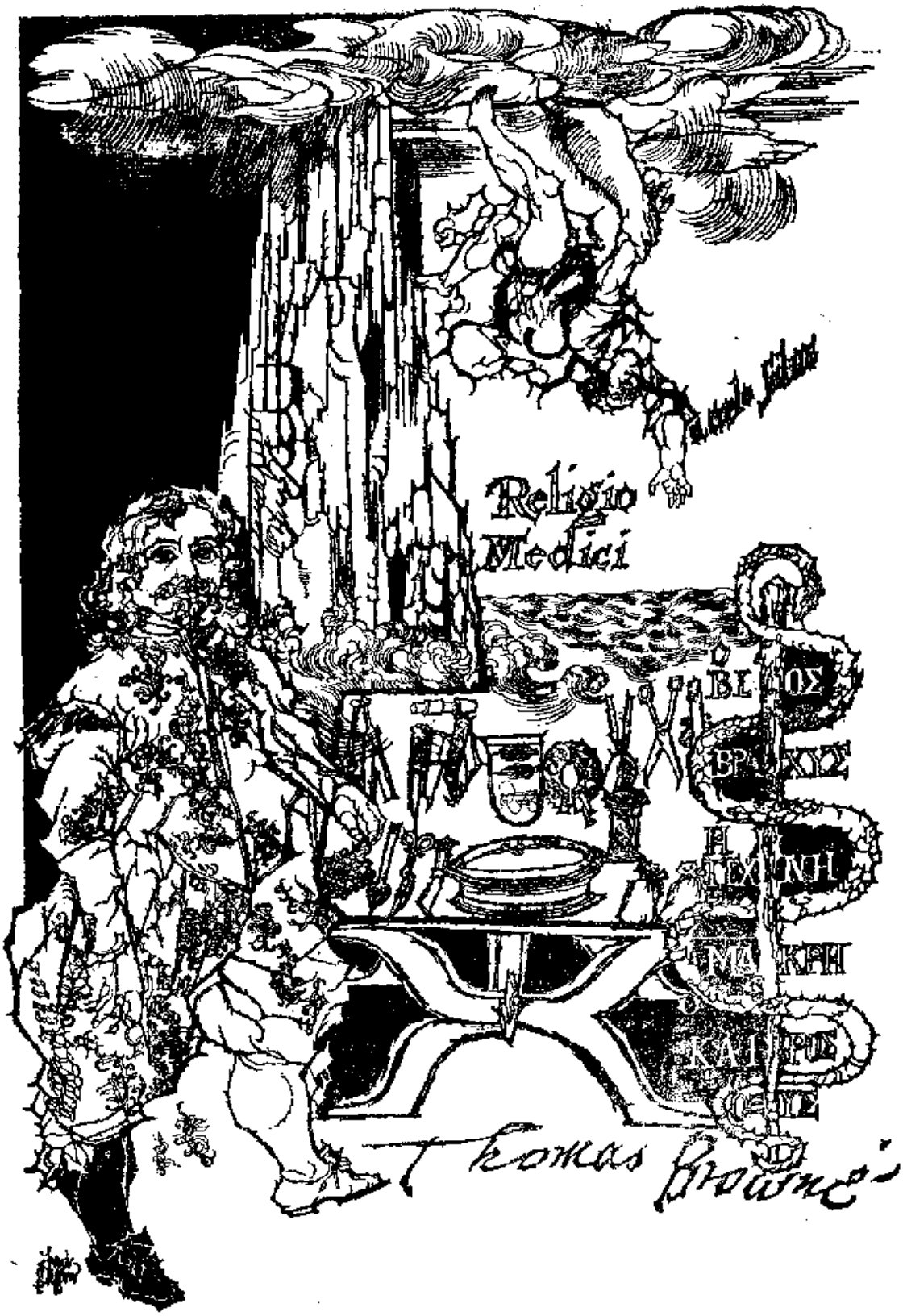
爵士。关于这件事情的情况值得细说一下。当时，国王查理二世要出巡诺里奇，并宣布：该城市的一个公民将被封为爵士。本来这个受封者一般说来应当选市长。但是后者是一位非常豁达的人，他推荐布朗，理由是：布朗是这个城市最杰出的公民。

1664年，有两个妇女被人指控为女巫，布朗则为审理此案提供了证言。他是一个非常虔诚的人，像他同时代的绝大多数人一样，相信撒旦的存在，并认为女巫就是撒旦的代理人。虽然迄今还常常有人指责说，他的证言是定她们有罪的决定性因素，但是，这种指责已经好几次被证明是没有根据的。他1682年殁于诺里奇，享年77岁。

我们所选的这篇文章是《瓮棺葬，或关于最近在诺福克发现的那些瓮棺的谈话》的著名的最后第五章。布朗把在诺福克发掘出来的某些古代瓮棺当作出发点（瓮棺中装有人的遗骸，但没有标明他们原来的名字），宏伟地构思死亡主题，并且对其它有关的主题进行变奏，比如像其他国家其他时代的葬法，一个人可望保留对他自己的回忆的手段——以及试图这样做的傻念头。

试做这一实验。通读我们所选的这篇文章，好像它是某种用外语写成的东西，虽能读出声来，但却不知所云。这是原本作为朗读用的散文；实际上，与它关系最密切的是像多恩、安德鲁斯和杰里米·泰勒那种布朗的同时代人的布道。布朗生活在伟大而时髦的布道者的时代。

插图作者注："布朗站在一张桌子旁边，桌子上放着他那个时代的医疗器械。医神埃斯枯拉庇乌斯的权杖上的希腊文题词是：'生命是短暂的；技艺是长久的；经验颇为困难。'该插图的背景取自《一个医生的宗教信仰》的一个早期版本的扉页。"


Religio
Medici
ΒΙΟΣ
ΒΡΑΧΥΣ
Η
ΤΕΧΝΗ
ΜΑΚΡΗ
ΚΑΙΡΟΣ
Thomas Browne

你是否能在"遗忘之神是有点恶作剧的，她把时间的罂粟胡乱地撒播在人间"或"这尽人皆知的死者之邦"这样的词句中领略到那篇散文优美而低沉的旋律？布朗是一个语言的风琴弹奏者。但他并没有使自己的工作处于一种形式音乐逻辑的控制之下。他更像是一座空教堂里的一个风琴弹奏者，自若地即兴弹奏某个大主题，而且不断地变换弹奏手法，表现出过去时代所有的音乐风格。

但是任何人对他所读的一切并不全都懂吧？甚至很有学问的人可能也很难做到对所有希腊文、拉丁文以及其它文种的典故都能一看就懂。布朗是一个非凡的读者，他具有惊人的记忆力。学问在他那个时代是很时髦的。除了别的以外，它还是一种游戏。甚至引用一个拉丁文短语，而其他人都猜不着其出处，也可以显示某种胜人一筹的本事。虽然如此，查一下"diuturnity"一词，查明它的意思是持久性，或者查明"ossuaries"是装尸骨的瓮，还是挺容易的。我们发现杰罗姆·卡丹是16世纪一位著名的医生，而且还发现，希罗斯特拉图斯是一个在亚历山大大帝诞生之夜放火焚烧狄安娜庙的人，他希望这个行动会使人们记得他的名字。你可以继续不断地说下去。瓮棺葬是学者的最大幸福。

直接同布朗打交道比查阅有关他的参考资料更好。最好的方法是反反复复地阅读他的著作。如果这样做的话，整个句子、整段文章就开始活起来了。当然，某些神秘难懂的地方还是会有的。像任何有才华的诗人一样，布朗也保留其作品令人费解的权利。他知道，所有人的头脑并不以相同的方式工作，它们也没有相同的感情参照系。除了简单的东西外，真正感情深处的东西可能就存在于某种含混之中。对死亡的这种伟大的沉思并不会使我们沮丧，相反，它会使这种最简单的死亡产生一种荣耀感。

那就是我们所选的这篇文章的真实含义。布朗是一个热诚的

基督教徒。在他看来，死亡只是一种更加美好的生活的入口，真正的基督教徒不应当希望自己永远存活于尘世。他在所有英国散文中最著名的段落之一里写道："能够充分满足古人长生的希望……的，就是借助于永久性的陵寝或其中的碑塔堂馆等附属建筑，借助于它们的名字而求得这一目的实现……。但是，这一切对于真正信仰基督教的人们来说，都是无关宏旨的。生存，其实就是自我的再现。在品德高尚的信徒们眼中，这不仅是一种希望，而且是一种明证。长眠于圣英诺森墓地和掩埋在埃及的沙漠中，完全是一回事。那么，让我们以任何形式出现于永生的喜乐之中吧，不管那是六尺之地，不管那是哈德良的巍峨陵园，对我们都是一样的。"

（徐奕春 译）

永　生

（摘自《瓮棺葬》）

现在我们不禁要问：这些尸骨，其年代已超越那些玛土撒拉①式的活人们，而且即使埋藏于薄墙之内的墓地中，也足以胜过全部仿佛坚实的地上建筑物，同时历经三度征服者的战鼓与马蹄声而依然静卧于地下，那么，有哪一个王子能想望他的尸骨能如此永存？他能不高兴地说：

"似这般便化作顽石，我也心甘情愿"？

时间，是超越千古的。它能使万事化为尘土，然而它却保存下了这些微不足道的小型纪念碑。

在不名于世即是这些人延续的一种手段而默默无闻适足以成为他们的保存条件时，我们希望凭借一些公开的、可见的保险库以求传名于世，显然是徒劳无功的。如果这些人惨遭横死，而葬于瓮棺之中，则他们的这些骨骸会饶有意味，年老的哲人们会予以礼赞。因为哲人们会认为这些死者的灵魂是最为纯洁的：它们是在仓促之间与躯体强行分离因而十分难割难舍；这样，它们便是黯然离开那凋损无力的躯壳，也很少希求再度结合。如果他们是寿终正寝而被包容于时间的无限之中，则他们就会无声无臭，生儿育女，了此一生。如果我们有生而不免于死，同时长寿又仅仅意味着死之延续时，我们的生命就是一个悲惨的组合体；我们生而有死，而非瞬间即逝。至于究竟要有多少次脉搏才能构成玛土撒拉的一

---

① 玛土撒拉：《旧约·创世纪》(V,27)载，玛土撒拉活了969岁。——译者

生，那是阿基米德[1]的事；平凡的计算者只能算出摩西[2]其人的一生岁月而已。我们的时日就像小学生的算术题那样，是由分秒的积累而成为颇有分量的，而积累则是由许多的分数凑成一些小小的整数。我们一生的时光，若以指距为准而计量时，其长不过一小指。

假如我们最终归宿日渐临近而此种过程又能与归宿的必然性更形一致的话，我们虽白发苍苍而能怡然自乐，也不致"杞人忧天"。但是，长时间的生活习惯使我们嫌恶死亡。即使贪欲使我们变成死神的戏谑对象，即使大卫[3]也会变成暴君，或即使所罗门[4]也不能被看作是最聪明的人时，人们也会厌恶死亡的。然而好多人老得太早，而且是未老先衰。人生的不幸往往使我们度日如年，而灾祸却使得阿尔克梅娜[5]感到长夜漫漫，何时方旦。不过令人感到最为讨厌的，还是那些能够否定自我的人们。他们宁愿做平凡之辈，要么就从来不做平凡之辈。这与约伯[6]的情况不同。约伯不但诅咒其一生，而且诅咒其出生。尽管他生于忧患之中，生于一种好似流产状态的处境里，他还是因为有个头衔以对后人而感到欣慰。

那些赛壬们[7]究竟唱的是什么歌，阿基里斯[8]藏身于女孩儿

---

① 阿基米德（公元前 287?—212），希腊数学家。——译者

② 摩西：公元前 13 世纪的希伯来人领袖，见《旧约·出埃及记》。——译者

③ 大卫（约公元前 1000）：以色列和犹太国第二代国王。大卫一名，源自希伯来语 david，意为"受人爱戴者"。——译者

④ 所罗门（公元前 10 世纪中叶）：以色列国王，大卫之子，以智慧称，也是《旧约·雅歌》的作者。——译者

⑤ 阿尔克梅娜：古希腊底比斯城领袖安菲特里昂之妻，曾被宙斯奸污，生下海格立斯。宙斯为在阿尔克梅娜那里寻欢纵欲，使当夜拉长，成为平常夜晚的三倍。古罗马喜剧作家普劳图斯的《安菲特里昂》一剧中有此描述。——译者

⑥ 约伯：古希伯来人族长，见《旧约·约伯记》(III)。——译者

⑦ 赛壬：希腊神话中的海上女妖，常以美妙歌声引诱舟子，使之忘却一切而饿死。参见荷马史诗《奥得赛》(XII)。——译者

⑧ 阿基里斯：荷马史诗《伊利亚特》中的英雄人物，曾在特洛伊战争中杀死赫克托耳。阿基里斯的父亲是密尔弥冬人(the Myrmidones)之王珀琉斯，母亲是海神涅柔斯

们的行列中时，又取了个什么名字，这些虽是令人困惑的难题，但还不是无法猜想的。至于那些瓮中人究竟是在什么时候进入这尽人皆知的死者之邦而与王公显贵们一起长眠，问题也许有一个不太确切的解答。但是，这些尸骨究竟属于哪些死者，这些骨灰又会构成什么样的躯体，就都是考古学无法解决的问题了。这些问题，人不能解决，或许神灵也不易解决，除非去请教于当地的山神土地，还有一些可能。假如山神土地们在叙录这些死者的名字时像安排他们的尸骨一样地同心，那么，他们就不致在使人们获得永生这种技艺上造成如此大错了。不过，话又说回来，以骨骸的形式持续存在，而又仅仅是成堆地保存到今，是一种谬误的延续观点。一堆骨灰，既无姓名，又无人身，既无时间，又无性别，只会形成一种毫无结果的延续过程。对后人来说，也只会象征着人世的虚幻，自尊心的消除，虚荣心的增长，还有疯狂的恶行！信奉多神教的人们的虚妄之点，就在于他们认为宇宙长存、生命永在，因而推崇树雄心、立壮志；同时，如果发现并无主宰其英名不朽的阿特罗波斯①时，也从不因湮没无闻的不可避免而感到沮丧。甚至在设法实现这种虚荣心时，古人也比我们更具优势。这是因为他们行动得早，善于捕捉最佳时机，时至今日已达到其预期的目标，从而使古代英雄能够活得比他们的纪念碑更长，比那些机械的保存手段存在得更为久远。但是，假如野心家要敬畏以利亚②的预言，而查理五世③永远也不

的女儿忒提斯。阿基里斯9岁时，其母预知儿子将于日后投入特洛伊战场。为避免这一命运，她把阿基里斯装扮成一个少女，送到斯基罗斯岛(Scyros)上多罗皮人(the Dolopians)之王吕科墨得斯的宫中，生活在他的女儿们中间，还给阿基里斯取了个名字，叫做皮拉。——译者

① 阿特罗波斯：宙斯和忒弥斯所生的三个女儿之一，专司人间命运。另两个是克罗托和拉刻西斯。——译者

② 以利亚：公元前9世纪的以色列先知，见《旧约·列王纪上》(XVII—IX)。——译者

③ 查理五世(1500—1558)：神圣罗马帝国皇帝(1519—1556)、西班牙国王

能希望其寿命能有赫克托耳[1]式的两个玛土撒拉的岁数那样长时，那么，在上述后一个时间所显示的场景中，我们就无法期待那些木乃伊能进入我们的记忆了。

因此，如果为了如何使当今业绩得到永久纪念而忧心忡忡，似乎已成为一种不合时宜的虚荣，一种陈腐不堪的荒唐之举。我们甚至不能想望我们的令名像别人的寿命那样长久。雅努斯[2]的左一张面孔并不见得同他的右一张面孔成一定比例。现在再有壮志凌云，时间未免已晚。人世巨变已然出现，时间急迫，我们也许无暇再对我们的目标进行设计。借助于丰碑华柱以加深我们对于死者的思念，是与我们的信仰有所抵触的。因为那样做，我们每天要为他们向上帝祈祷祝福，而在末日审判到来之前，我们是无法希望他们永生而又不影响我们这种期待之心的。对于我们这些多少代以来就注定要在末日受审的人们来说，天意已使我们抛弃了上述各种幻想，而且由于必须面对未来所余无几的时光，就自然而然地会对来世多所思考，就不能以任何借口来拒绝承认那种使金字塔化为雪柱而把整个过去化为一瞬的永恒之存在。

圆和直线限定和包拢所有物体，人生中的直线圆一定会有个终结并能包容一切。世上找不到消除时间鸦片的良丹妙药，但时间却凝视着世上万物：我们祖先发现他们的坟墓只是短暂地存在于我们的记忆之中，因此才愁苦地告诉我们，我们也许有朝一日被埋葬而我们的后人仍然活在我们周围。墓碑的作用不过40年。若干代人过去了，而有些树木却依然矗立挺拔，枝叶扶疏。望族世家，绵绵瓜瓞，也只能抵得三株橡树的存活时间。为求得留名于世

(1516—1556)。是当时欧洲一个叱咤风云的人物。——译者

① 赫克托耳：特洛伊王普里阿摩斯和其妻赫卡柏的长子，特洛伊战争中的英雄，后被阿基里斯用长矛刺死。——译者

② 雅努斯，罗马神话中的门神，有两张面孔。——译者

而借助于像格鲁特[1]著作里所记载的那么多的铭文，为希望永生而借助于一些难解的称号或姓名的首字母，为了叫古董商研究我们究竟是什么人而给我们加上像许多木乃伊所拥有的新名号，这些即使都是用永远使用的语言记载的，对于一些探究永生的学人来说，也不过是一种无可名状的慰藉。

卡丹[2]有一种僵冷的野心，那就是只要后代知道有他这么一个人就满足了，并不计较对他的了解程度如何，因为他并不重视他那种占星术的癖好，也不考虑别人对他的评价是什么。谁愿意只留下空头名衔而不把令德嘉行传之于后呢？那样和希波克拉底[3]的病人们或荷马史诗中所说的阿基里斯的战马又有什么不同？令德嘉行才是我们记忆中的香膏，才是我们永生的实体和灵魂呢！对于一个人来说，即使不能名标青史，却总胜过遗臭万年。一个迦南妇女虽然未留姓名于人间，却比大名鼎鼎的希律底[4]生活得更快乐。有谁比那位彼拉多[5]更不愿做一名贼子而落个骂名千载？

但是，遗忘之神是有点恶作剧的，她把时间的罂粟胡乱地撒播在人间，对待人们的记忆问题并不区别其是否具有永存的价值。有谁只会怜悯那些金字塔的建造人呢？希罗斯特拉图斯[6]因为放火

---

① 格鲁特(1560—1627)：荷兰语言学家，与本文作者布朗为同时代人。——译者

② 卡丹(1501—1576)：意大利数学家、占星家。——译者

③ 希波克拉底(约公元前460—约377)：古希腊医学家，世称"医学之父"。——译者

④ 希律底(殁于公元39年以后)：犹太国王阿里斯托布鲁斯之女，希律·阿格里帕一世之姊妹。她先嫁给希律·菲力普，后又改嫁加利利(Galilee)王希律·安提帕，由此引起争端，最终被流放于高卢。——译者

⑤ 彼拉多(殁于公元36之后)：古罗马时期犹太地方太守(procurator)，曾下令把耶稣钉死在十字架上。关于彼拉多，有几种传说。一说他在皇帝卡利古拉(37—41)在位期间自杀于罗马，尸体被抛入台伯河(Tiber)，精灵把河面搅得翻滚，于是人们把他的尸体收回，又送到维埃纳(Vienne)去，抛入罗讷河(Rhône)，最后流往一湖底。另说彼拉多因钉死耶稣，触怒皇帝提比略(公元前42—公元37)，畏罪自杀。还有一说是彼拉多夫妇最终都成了基督教的信徒。——译者

⑥ 希罗斯特拉图斯：古希腊以弗所(Ephesus)人，曾在公元前356年亚历山大大帝

烧了狄安娜神庙，他的名字传下来了；那位修庙的人物呢，却早被世人忘却。时间保存下了哈德良①战马的墓志，可是这墓志却和他本人的墓志混淆一起，分辨不清了。我们利用自己的美名来计算我们的业绩是无济于事的，因为恶名有着同等的时间跨度，并且，忒耳西忒斯②很可能是同阿伽门农③活得一样长的。谁能知道是否上智之人均能名传后世？是否在名见经传的人们之外，再没有出类拔萃的人们曾被遗忘？如果没有这种永恒的记录的眷顾，第一个人会与最后一个人同样地默默无闻，玛土撒拉的长寿仅仅是他个人的年代记而已。

湮没无闻或默默无闻是无法用金钱来弥补的，记忆不能受雇于人。大部分人必须满足于他们似乎并不曾在世上存在过，他们只出现在上帝的记录之中而未见于人间载籍。27个人名组成了洪水时代前的第一个故事④，以后所记载的名字也不到一百个活人。逝者的数目远远超过来者。黑夜超越白天，谁知道什么时候才是昼夜二分点？每个小时都使人年华逝水马齿徒增，瞬息也不停留。由于死亡成为生命的必然主宰，即使异教徒也产生了一种疑虑：是否这样活就意味着死？又由于我们最长的白日总要按时西

降生之夜纵火焚烧了当地的阿耳忒弥斯神庙，因遭鞭笞，供认放火的目的是为了使自己名传后世。以弗所人于是通过一项条令，予以谴责，决定将其名字永远忘掉，但纵火者反以此而为史家所记载。事见斯特拉博所著《地理志》。布朗文中使用狄安娜一名，是与阿耳忒弥斯混同为一的司月女神。——译者

① 哈德良(76—138)：罗马皇帝，其文治武功，史家称之。——译者

② 忒耳西忒斯：特洛伊战争中希腊一士兵，貌丑而粗暴。参见《伊利亚特》。——译者

③ 阿伽门农：特洛伊战争中希腊一方主帅。——译者

④ 据《旧约·创世记》(II—V)所载，这27个名字是：1.亚当，2.夏娃，3.该隐，4.亚伯，5.以诺，6.以拿，7.米户雅利，8.玛土撒利，9.拉麦，10.亚大，11.雅八，12.犹八，13.洗拉，14.土八该隐，15.拿玛，16.塞特，17.以挪士，18.该南，19.玛勒列，20.雅列，21.以诺，22.玛土撒拉，23.拉麦，24.挪亚，25.闪，26.含，27.雅弗。其中有两个以诺，两个拉麦。——译者

沉，只叫寒冬暖如炉边，在我们在黑暗中躺下并只在灰烬中有一线光辉之前，它不会停留太久的。更由于死神每日都以垂危之物困扰我们，而本身早已年迈的时间，也告诫我们不要希望长生，这样，永存便只是一种梦想，一种荒唐的期待。

黑暗与光明分割时间的全程，遗忘和记忆也分别支配我们现实生活中绝大多数的人们。我们只是偶然回忆起我们的幸福，而最剧烈的伤痛也只会留下短暂的痛楚之感。人们的知觉是不会忍受极端状态的。悲伤，要么毁掉我们，要么就毁掉它自己。因痛哭而化作石头完全是无稽之谈。苦难会使人变成铁石心肠。灾祸往往一掠而过，即使像雪片一样落在我们身上，亦非不幸，那只是命运之神的一件蠢行罢了。不惧未来之灾，能忘过去之苦，这种精神乃是大自然的仁慈赐予，我们凭借它可以忍受那有限的苦难岁月，使我们既不会泛起"往事不堪回首"的沉痛，也不会让忧愁再度浮现时显得历历在目。许多古人都以死后灵魂之转生来满足其永生的希望——这是一种延续其身后声望的好办法。因为这些人既能得到本身之外可以另有延续的双重条件，他们就不得不在多样性的存在形式中作出一些不平凡的业绩，从而在享誉生前的同时，为其身后再添荣耀。另一些人，为避免沉沦于默默无闻的黑夜之中，宁愿降格以求而成为万物共有灵魂之沧海中的一粟，这就是再度返朴归真。埃及人力图使他们的躯体保存于浓度的香料之中以待其灵魂归来，这种技巧，更无任何可以称道之处。这一切都是虚妄之举，适足以助长自满和恣肆，因而也都是荒唐之举。埃及木乃伊幸赖冈比西斯① 或时间之眷顾而得以保存下来，现在却被人们的贪欲所毁坏。木乃伊成了商品，蜜芝兰② 可治刀伤，而法老可用来

① 冈比西斯(?—公元前522)：波斯国王，居鲁士大帝之子。冈比西斯在位期间曾进军埃及。——译者

② 蜜芝兰：希伯来语，意为"埃及"。——译者

换取香膏。

许多人希望在地球上求得永生或取得免于沉沦的一纸证明，便乞灵于防腐之术，而结果事与愿违；另有些人甚至上当受骗，轻信谄佞奉承之言，妄图留名天上而想入非非。但是，有关上天的不同宇宙学说早已把那些人定的星座名称给更换了：猎户星座已由"宁录"① 转为"俄里翁"②，而天狼星之名也由"俄西里斯"③ 变成"Dog-star"。当我们在天国寻找不朽时，我们发现那里和地上没有什么不同——主要的天体是恒久的，一部分天体是可变的。那里除彗星和新星之外，望远镜开始泄露天机，而漫游于日中的黑子，在法厄同④ 的恩眷之下，会作出清楚的证明。

永生本身之外，没有百分之百的永恒之物。凡无始者必无终。这就是那种不能自行毁灭的本质之特征，也就是上帝全能的最高点；全能本身强大无比，乃至不受其本身力量的制约。上帝之外，所有的人都有一个本身无法决定的生命，都处于毁灭的范围之内。但是，这种对于基督教永生说法的信心，会阻碍世俗荣耀的实现。同时，不管永生还是荣耀，都会使人们的身后哀荣化为一种愚蠢之举。只有上帝能使我们的灵魂毁灭，也只有上帝曾保证我们死而复活。不过，上帝却从来没有直接许诺我们的躯体或名字可以永存。有多少勇敢并且热衷于永存的人们，曾在这方面受到不幸的挫折？似乎能够保持长期存在仅可成为湮没中的一种逃遁的权宜之计。不过，人究竟是一种高尚动物，化为灰烬而仍有光采，置于墓穴而不减庄严。人对生与死能以同等的严肃礼仪进行纪念，而

---

① 宁录：《旧约·创世纪》(X,9)所说的"英雄之首"和"英勇的猎户"。——译者

② 俄里翁：据荷马的说法(见《奥得赛》[XI])，他是一个勇敢英俊的猎手。——译者

③ 俄西里斯：埃及神话中主神之一，象征水和永生。——译者

④ 法厄同：荷马将此词用作太阳神(Helios)的描述词，后世作家或以之为太阳神之本名，或作为太阳神之子来处理。——译者

且，即使人性本恶，但有义勇之行，也受旌表。

生命纯系一股火焰，我们就是凭借我们体内一个看不见的太阳而生活下去。小火就足以维持生命；但人们如果像萨丹纳帕路斯[1]那样虚妄，一定要用珍贵的木料作为火葬的柴堆来燃烧时，那么，再大的火焰在死后也会显得微不足道。幸好丧葬律法严明，规定纵火浪费为不可取，而把这种可耻的火化转为合理节约的葬仪。这样一来，就很少有人会显得那样寒酸，以致连提供木头、松脂、一个送葬者、一个骨(灰)瓮的事也办不到了。

五种语言并未能使戈尔狄安[2]的墓志保存下来。上帝之子，无墓者比有墓者活得更长，因为那是由天使在无影无形之中予以掩埋，并予以裁定进入默默无闻的境界的。即使难免有被人发现的痕迹，那也无妨。以诺和以利亚都没有墓葬而处于生命的一种反常状态之中，他们都是永生不朽的伟大范例。这表现于他们的长期为后人所怀念，表现于严格说来他们虽死犹生，还可以在地球这个大舞台上扮演一个新的角色。根据公认的"肉体飞升"之说，用世俗的权威性语言来解释，我们都不会死，而只是存在状态的改变，因之末日将只有少数坟墓出现，至少迅速的复活现象会使那些永久性的坟墓失去作用。有些坟墓也许在尚未合拢之前就又敞开，而拉撒路[3]不再是什么奇迹了。尽管许多怕死的人会抱怨为什么只叫他们死一次，实际上第二次死也就是"活死"状态，是十分凄惨的，此时生命要把那些受天罚的人们永远置于绝望之中，此时人们会渴望大山的覆盖而厌弃陵寝的豪华，甚而祈求毁灭的降

---

① 萨丹纳帕路斯：尼尼微亚述帝国末帝，传说他在宫中与嫔妃享乐，好着女装。最后为叛军包围，他将后妃、财宝置于大柴堆上，一起自焚而亡。另说公元前606年，巴比伦总督与米底国王结盟，共同攻下尼尼微时，萨丹纳帕路斯与其姬妾财货同归一炬。——译者

② 戈尔狄安：公元3世纪初罗马皇帝，共历祖孙三代。——译者

③ 拉撒路：据《新约·约翰福音》(XI)记载，耶稣使拉撒路起死回生。——译者

临。

有些人对于陵园、丰碑热心关注；另一些人则有意拒绝这些东西；更有一些人则是洋洋得意，大肆叫嚣，竟宣称连自己的坟墓都不敢认以为真。在这方面，阿拉里克[1]似乎是最为聪明的，他把一条大河变成掩盖他的尸骨的地方，静卧在河床之上。即使是自认为在瓮棺中平安无事的苏拉[2]，也难免复仇的恶语与石块一起投向他的陵寝。真正快乐的倒是那些人：他们能做到"君子慎其独"；他们与人交往，今生无憾，来世无愧；他们死时不会在死人中间引起骚动，也不会被以赛亚[3]优美的惩戒之词所刺痛。

金字塔、圆拱门、方尖碑，这些无非是虚妄之徒罪行的写照，名为宽容实为暴政的缩影。然而解决这方面问题的最宽容的方法只有信赖基督教这一条。基督教要人们鄙弃骄傲，摒除野心，谦虚地去追求那绝对可靠的永恒。对待永恒，所有的人都必须缩减其自身的倍数，并渺小地映现在偶然性的各个角度里。

虔诚的基督徒的灵魂，即使处于上帝预先安排的混沌之中，即使默默无闻地藏在他们祖先的黑夜里，只要能在来世的喜乐中度过他们的岁月，那么，他们并不把今世看得比来世更为重要多少。而且，如果他们十分喜悦而能真正了解基督教教义中所说的下列各点，他们就具备了先期进入天国的优越条件了。这些教义是：灵魂寂寞(annihilation)、圣灵一体(ecstasies)、灵肉分离(exolution)、笃信成圣(liquefaction)、超凡入化(transformation)、抚吻

---

① 阿拉里克(约370—410)：西哥特人领袖，曾两度入侵意大利，第一次为斯提利科(Stilicho)所败，第二次洗劫罗马城(410)。不久，在准备入侵西西里时死于康森蒂亚(Consentia)，葬于克拉蒂斯河(Crathis)的一个支流巴森蒂努河(Basentinus)河床。——译者

② 苏拉(公元前138—前78)：罗马将军，战功显赫。公元前82年任独裁官，79年退位，78年死。曾自撰墓志，声称"凡有恩之友，无不受其惠；凡有隙之敌，无不膺其罚"。——译者

③ 以赛亚：古以色列先知。见《旧约·以赛亚书》。——译者

救主(the kiss of the spouse)、体察圣功(gustation of God)、臻于圣境(ingression into the divine shadow)。能进入天国就意味着世俗荣宠的终结，人间已化为灰烬。

能够充分满足古人长生的希望并能构成他所向往的埃律西昂[1]之一部分的，就是借助于永久性的陵寝或其中的碑塔堂馆等附属建筑，借助于它们的名字而求得这一目的实现，哪怕是处在一种怪兽包围的险境之中，也在所不惜。但是，这一切对于真正信仰基督教的人们来说，都是无关宏旨的。生存，其实就是自我的再现。在品德高尚的信徒们眼中，这不仅是一种希望，而且是一种明证。长眠于圣英诺森墓地和掩埋在埃及的沙漠中，完全是一回事。那么，让我们以任何形式出现于永生的喜乐之中吧，不管那是六尺之地，不管那是哈德良的巍峨陵园，对我们都是一样的。卢坎[2]说：

"腐烂能灭肉体，柴堆又有何妨？"

一语道出个中真谛，确实不愧为智者之言。

上文是托马斯·布朗爵士的《瓮棺葬》第5章。

（岳　诚　译）

---

① 埃律西昂(Elysiums)：荷马把这里描写成地球西部的一片乐土，英雄人物在此可以长乐永生。品达则把这个地方看作是安息之所，而另以宜福岛(Isles of the Blessed)作为英雄人物死后的洞天福地。——译者

② 卢坎(39—65)：罗马诗人。生于西班牙，为老塞内加之孙，小塞内加之侄。现存诗作《法萨利亚》(*Pharsalia*)，述凯撒与庞培流血之争。——译者

人名译名对照表

三　画

大卫　David
大卫·科波菲尔　David Copperfield
大阿尔伯特　Albertus Magnus
门米尼斯　Memmius
门策尔　Mentzel
马西尼萨　Masinissa
马克西穆斯,Q.法比乌斯　Maximus, Q.Fabius
马克思　Marx
马尔克卢斯，M. Marcellus, M.
马尔伯勒夫人　Madame Marlborough
马尔库斯　Marcus
马利乌斯　Marius
马沙姆夫人　Madame Masham
马洛　Marlow
马洛　Marlowe

四　画

韦克菲尔德　Wakefield
韦斯巴芗　Vespasian
韦斯利　Wesley
尤维纳利斯　Iuvenalis
尤福莉昂　Euphorion
厄斯金，约翰　Erskine,John
厄里什马克　Eryximachus
戈内里尔　Goneril
戈尔加斯(里昂提尼的) Gorgias of Leontini
戈尔狄安　Gordianus
瓦格纳　Wagner
瓦卢瓦　Valois
匹克威克　Pickwick
巴拉赛尔苏斯　Paracelsus
巴萨尼奥　Bassanio
巴尔扎克　Balzac
巴尔弗　Balfour
巴约拿,西门　Barjona,Simon
巴多罗买　Bartholomew
孔德　Comte
丰达努斯　Fundanus
贝克莱　Berkeley
贝林　Behring
贝恩　Bain
贝多芬　Beethoven
贝娅特丽齐　Beatrice
冈比西斯　Cambyses
内勒,詹姆斯　Naylor,James
以利亚　Elias
以诺　Enoch
以赛亚　Isaiah
比阿斯　Bias
牛顿　Newton
乌列　Uriel

五　画

古斯塔夫斯　Gustavus
艾格尼斯　Agnes
艾丽斯　Alice
艾尔弗雷德　Alfred
艾德勒，莫蒂默.J. Adler,Mortimer J.
甘泪卿　Gretchen
布莱克　Black

布里阿瑞俄斯 Briareus
布鲁图斯，卢西乌斯 Brutus, Lucius
布鲁图斯，德基穆斯 Brutus, Decimus
布鲁诺，乔尔丹诺 Bruno, Giordano
布朗，托马斯 Browne, Thomas
布兰维里耶 Boulainvilliers
司各特 Scott
司各脱，邓斯 Scotus, Duns
弗拉库斯 Flaccus
弗拉米尼乌斯 Flaminius
弗拉米尼努斯，提图斯 Flamininus, Titus
弗莱彻 Fletcher
弗雷德里克 Fredericks
弗兰齐斯嘉 Francesca
弗洛里奥 Florio
弗洛里泽尔 Florizel
弗洛伊德 Freud
加卢斯，C. Gallus, C.
加图，马尔库斯 Cato, Marcus
加图，盖乌斯 Cato, Gaius
加尔巴 Galba
加尔德隆 Galderón
加尔文 Calvin
尼莱尔，戈弗雷爵士 Kneller, Sir Godfrey
尼采 Nietzsche
尼科尔 Nicole
尼禄 Nero
尼普顿 Neptune
圣西普里安(安蒂奥克的) St. Cyprian of Antioch
圣杰罗姆 St. Jerome
圣英诺森 St. Innocent
圣雅各 St. James
圣博纳文图拉 St. Bonaventure
圣路易 St. Louis
圣母马利亚 Virgin Mary
圣伯纳德 St. Bernard
圣多明我 St. Dominic
圣约翰 St. John
圣维克多 St. Victor
圣方济各 St. Francis
卢西乌斯 Lucius
卢坎 Lucan
卢克莱修 Lucretius
卢梭 Rousseau
卡西乌斯，斯普利乌斯 Cassius, Spurius
卡拉塔克 Caratach
卡拉提努斯，阿提里乌斯 Calatinus, Atilius
卡莱尔 Carlyle
卡斯尔伍德 Castlewood
卡捷琳娜二世 Catherine Ⅱ
卡琴 Kätchens
卡巴尼斯 Cabanis
卡丹，杰罗姆 Cardan, Jerome
卡图什 Cartouche
卡尔奈亚德斯 Carneades
卡利古拉 Caligula
卡米卢斯，L. Camillus, L.
卡波，盖乌斯 Carbo, Gaius
卡洛，桑 Carlo, San
皮拉 Pyrrha
皮拉得斯 Pylades
皮托克勒斯 Pythoclese
皮勒斯 Pyrrhus
皮塔库斯 Pittacus
皮尔士，查尔斯·桑德斯 Peirce, Charles Sanders
皮浪 Pyrrho
代达罗斯 Daedalus
白朗德 Brander
幼发拉底斯 Euphrates
讫里什那 Krishan
边沁 Benthan
兰利 Langley
汉尼拔 Hannibal

六　画

吉大老玛　Cledorlaomer
吉本　Gibbon
吉尔瓦德拜，罗伯特　Kilwardby, Robert
吉尔伯特（拉波里的）　Gilbert de la Porrée
西克斯图斯五世　Sixtus V
西奇维克　Sidgwick
西尔维亚，瑞亚　Silvia, Rhea
西奥多鲁斯　Theodorus
西庇阿，格奈乌斯　Scipio, Gnaeus
西庇阿·阿非利加努斯，普布利乌斯·科内利乌斯　Scipio Africanus, Publius Cornelius
西摩尼得斯　Simonides
西塞罗，马尔库斯·图利乌斯　Cicero, Marcus Tullius
亚历山大　Alexander
亚里士多德　Aristotle
亚里斯托　Alisto
亚里斯蒂普斯　Aristippus
亚当　Adam
亚当斯，约翰　Adams, John
亚当斯，亨利　Adams, Henry
亚尔西巴德　Alcibiades
亚塞西劳斯　Arcesilaus
托勒密　Ptolemy
托尔　Thor
芝诺　Zeno
地米斯托克利　Themistocles
达芬奇，莱奥纳多　da Vinci, Leonardo
达尔文　Darwin
达朗贝　d'Alembert
吕西马库斯　Lysimachu,
吕科墨得斯　Lycomedes
吕库古斯　Lycurgus
毕加尔　Pigalle
毕卡尔达　Piccarda
毕达哥拉斯　Pythagoras
朱丽叶　Juliet
朱莉娅　Julia
朱庇特　Jupiter
朱诺　Juno
多拉　Dora
多恩　Donne
色诺芬　Xenophon
色诺芬尼　Xenophans
色诺克拉底　Xenocrates
伍尔夫·H.I.　Woolf, H.I.
伦勃朗　Rembrandt
华盛顿　Washington
华兹华斯　Wordsworth
休谟　Hume
伏尔泰　Voltaire
伊托克列斯　Eteocles
伊丽莎白　Elizabeth
伊索克拉底　Isocrates
伊菲革涅亚　Iphigenia
伊斯美尼亚斯　Ismenias
伊阿戈　Iago
伊壁鸠鲁　Epicurus
伊卡洛斯　Icarus
伊翁　Ion
约瑟　Joseph
约翰二十二世　John XXII
约加尼德拉　Yoganidra
约伯　Job
亥姆霍兹　Helmholtz
刘易斯　Lewes
米开朗琪罗　Michelangelo
米南德　Menander
米兰达　Miranda
米兰多拉，比科·德拉　Mirandola, Pico Della
米洛（克罗顿的）　Milo of Croton
安东尼，马可　Antonius, Marcus
安东尼，马克　Antony, Mark
安东尼，赫米特　Antony, Hermit
安菲特里昂　Amphitryon

安提帕，希律　Antipas, Herod
安提帕特　Antipater
安德罗尼库斯，李维乌斯　Andronicus, Livius
安德鲁斯　Andrewes
安妮女王　Queen Anne
汤普森，弗朗西斯　Thompson, Francis

七　画

麦克斯韦尔，克拉克　Maxwell, Clerk
麦克白　Macbeth
玛土撒拉　Methuselah
玛尔斯　Mars
玛各　Magog
杜林　Dühring
杜威，约翰　Dewey, John
杜伊利乌斯，盖乌斯　Duilius, Gaius
李必达，M.　Lepidus, M.
苏拉　Sulla
苏拉　Sylla
苏格拉底　Socrates
苏帕布斯，塔尔昆　Superbus, Tarquinius
苏尔波西乌斯，普布利乌斯　Sulpicius, Publius
劳，约翰　Law, John
劳拉　Laura
克劳狄乌斯，阿庇乌斯　Claudius, Appius
克拉克森　Clarkson
克拉苏，盖乌斯·利基尼乌斯　Crassus, Gaius Licinius
克拉苏，普布利乌斯·利基尼乌斯　Crassus, Publius Licinius
克拉特斯　Crates
克莱安西斯　Cleanthus
克雷安德　Cleanthes
克里托布鲁斯　Critobulus
克里松　Crison
克里奥帕特拉　Cleopatra
克罗　Clough
克罗托　Clotho
克罗诺斯　Cronus
克利西波斯　Chrysippus
克利福德，威廉·金登　Clifford, William Kingdon
忒耳西忒斯　Thersites
忒提斯　Thetis
忒弥斯　Themis
来山得　Lysander
阿耳忒弥斯　Artemis
阿芙罗狄蒂　Aphrodite
阿非利加努斯，P.　Africanus, P.
阿拉里克　Alaricus
阿奎那，托马斯　Aquinas, Thomas
阿奎诺　Aquino
阿契塔（塔兰托的）　Archytas of Tarentum
阿格里帕一世，希律　Agrippa I, Herod
阿基斯　Agis
阿基里斯　Achilles
阿基利乌斯·格拉布里奥，马尼乌斯　Acilius Glabrio, Manius
阿基米德　Archimedes
阿梯利乌斯，卢西乌斯　Atilius, Lucius
阿提库斯，提图斯·庞波尼乌斯　Atticus, Titus Pomponius
阿斯克勒皮亚德　Asclepiades
阿尼图斯　Anitus
阿尼图斯　Anytus
阿那克萨哥拉　Anaxagoras
阿那萨尔库斯　Anaxarchus
阿里　Ali
阿里斯托布鲁斯　Aristobulus
阿里斯提得斯　Aristides
阿里奥斯托　Ariosto
阿里安　Arrian
阿哈拉，C. 塞维里乌斯　Ahala, C. Servilius
阿尔克梅娜　Alcmena
阿尔比努斯，Sp.　Albinus, Sp.
阿伽门农　Agamemnon

阿伽陶尼乌斯 Agathonius
阿伯拉尔 Abelard
阿佩勒斯 Apelles
阿特柔斯 Atreides
阿特柔斯 Atreus
阿特罗波斯 Atropos
阿练尔 Ariel
阿诺德，马修 Arnold,Matthew
阿兰(里尔的) Alain of Lille
阿波罗 Apollo
阿波罗尼乌斯 Apollonius
里德 Reid
怀特海 Whitehead
怀特富特 Whitefoot
佐尔纳 Zöllner
伽百利 Gabriel
伽利略 Galileo
佛陀 Buddha
但丁 Dante
伯劳西乌斯，盖乌斯 Blossius,Gaius
伯利 Burleigh
利奥十三世 Leo XⅢ
利维亚 Livia
犹大 Judas
狄更斯 Dickens
狄翁尼西乌斯二世 Dionysius Ⅱ
狄德罗 Diderot
狄安娜 Diana
希罗斯特拉图斯 Herostratus
希罗多德 Herodotus
希律底 Herodias
希波克拉底 Hippocrates
纽曼 Newman
纽科姆 Newcome
纳西卡，普布利乌斯 Nasica,Publius
纳比斯 Nabis
努马 Numa
亨利四世 Henry Ⅳ
亨特，利 Hunt,Leigh
库里乌斯，曼尼乌斯 Curius,Manius
库比，乔治 Combe,George
庇西斯特拉图斯 Pisistratus
辛顿，查尔斯·H. Hinton,Charles H.
辛顿，詹姆斯 Hinton,James
辛辛纳图斯，L.昆克提乌斯 Cincinnatus, L.Quinctius
辛普利锡乌斯 Simplicius
沙克布勒，E.S. Shuckburgh,E.S.
沃尔特 Walter
沃德，魏尔弗莱德 Ward,Wilfrid

八 画

杰文斯 Jevons
雨果，维克多 Hugo,Victor
拉瓦锡 Lavoisier
拉埃特斯 Laestes
拉斯·卡塞斯 Las Cases
拉斐尔 Raphaelesque
拉撒路 Lazarus
拉伯雷 Rabelais
拉辛 Racine
拉刻西斯 Lachesis
坦皮尔，艾蒂安 Tempier,Étienne
坦豪泽 Tannhäuser
奈维乌斯 Naevius
耶利米 Jeremiah
耶稣 Jesus
英诺森六世 Innocent Ⅵ
欧玛 Omar
欧里庇得斯 Euripides
欧几里得 Euclid
欧姆 Ohm
欧福里翁 Euphorion
范尼乌斯，马尔库斯 Fannius,Marcus
范尼乌斯，盖乌斯 Fannius,Gaius
范多伦，马克 Van Doren,Mark
林肯，亚伯拉罕 Lincoln,Abraham
居鲁士 Cyrus
弥尔顿 Milton
孟德斯鸠 Montesquieu

图地塔努斯 Tuditanus
图拉真 Trajan
图贝罗，昆图斯 Tubero, Quintus
图尔皮奥，安必维乌斯 Turpio, Ambivius
图密善 Domitian
叔本华 Schopenhauer
罗素，伯特兰 Russell, Bertrand
罗伊斯，乔赛亚 Royce, Josiah
凯基利乌斯 Caecilius
凯撒，提比略 Caesar, Tiberius
凯撒，屋大维 Caesar, Octavian
凯撒，朱利乌斯 Caesar, Julius
凯撒，奥古斯都 Caesar, Augustus
凯皮奥 Caepio
凯特格乌斯，马尔库斯 Cethegus, Marcus
肯彭费尔特 Kempenfelt
帕西乌斯 Paccius
帕拉斯 Pallas
帕斯卡尔 Pascal
帕皮利乌斯，盖乌斯 Papirius, Gaius
帕里 Parry
帕里斯 Paris
帕库维乌斯 Pacuvius
彼拉多，本丢 Pilate, Pontius
彼得 Peter
金斯利，查尔斯 Kingsley, Charles
所罗门 Solomon
佩特，沃尔特·霍雷肖 Pater, Walter Horatio
佩修斯 Perseus
庞培 Pompey
庞梯乌斯，T. Pontius, T.
庞梯乌斯，盖乌斯 Pontius, Gaius
刻瑞斯 Ceres
法厄同 Phaethon
法布里齐乌斯，盖乌斯 Fabricius, Gaius
波蒂亚 Portia
波提切利 Botticelli
波斯图弥乌斯，斯普利乌斯 Postumius, Spurius
波吕尼刻斯 Polynices
波拿巴 Bonaparte
波姆，雅各布 Behmen, Jacob
波旁 Bourbon
波摩娜 Pomona
宙斯 Zeus

九 画

珀利阿斯 Pelios
珀迪塔 Perdita
珀涅罗泊 Penelope
珀流斯 Peleus
茹尔丹，M. Jourdain, M.
查理（勇敢的） Duke Charles
查理二世 Charles Ⅱ
查理五世 Charles Ⅴ
查士丁尼 Justinian
查塔姆 Chatham
柏拉图 Plato
柯尔律治 Coleridge
柯尔维乌斯，M. 瓦勒里乌斯 Corvus, M. Valerius
南森 Nansen
威勒斯 Verres
威廉（尚波的） William of Champeaux
威廉（洛里斯的） William of Lorris
屋大维 Octavius
费内隆 Fénelon
费利斯 Phyllis
费希特 Fichte
贺拉斯 Horace
哈特曼 Hartmann
哈德良 Adrianus
哈得孙 Hudson
哈姆雷特 Hamlet
哈达斯，摩西 Hadas, Moses
哈兹里特，威廉 Hazlitt, William
毗湿奴 Vishnu
品达 Pindar
拜伦 Byron

科顿 Cotton
科里奥拉努斯 Coriolanus
科尔坡莉娅 Calpurnia
科隆纳 Colonna
科利尼翁，奥古斯特 Collignon, Auguste
科伦堪尼乌斯，提贝里乌斯 Coruncanius, Tiberius
科伦堪尼乌斯，提图斯 Coruncanius Titus
科迪莉亚 Cordelia
科米内 Commineus
保卢斯，卢西乌斯 Paulus, Lucius
保罗 Paul
修昔底德 Thucydides
俄西里斯 Osiris
俄瑞斯特斯 Orestes
俄里翁 Orion
俄狄浦斯 Oedipus
施特夫勒 Stoffler
美诺寇 Menoeceus
洛克，约翰 Locke, John
洛采 Lotze
济慈 Keats

十 画

泰勒，杰里米 Taylor, Jeremy
泰依丝 Thaïs
泰门 Timon
莱耳忒斯 Leartes
莱布尼茨 Leibniz
莱利乌斯，盖乌斯 Laelius, Gaius
莱特 Wright
莱努斯 Laenus
莱辛 Lessing
莫里哀 Molière
荷马 Homer
莎士比亚 Shakespeare
格拉古，提比略 Gracchus, Tiberius
格拉古，盖乌斯 Gracchus, Gaius
格斯特 Guest
格南托 Gnatho
格鲁特 Gruter
都铎 Tudor
哥蒙 Gomer
哥白尼 Copernicus
哥伦布 Columbus
索福克勒斯 Sophocles
埃斯枯拉庇乌斯 Aesculapius
埃斯蒙德，比阿特丽克斯 Esmond, Beatrix
埃蒙德 Edmund
埃阿斯 Ajax
埃罗斯 Eros
埃帕弗罗底特斯 Epaphroditus
埃帕米农达斯 Epaminondas
埃弥利乌斯 Aemilius
埃弥利乌斯，L. Aemilius, L.
埃弥利乌斯，溪帕斯 Aemilius, Papus
埃利乌斯，塞克斯图斯 Aelius, Sext.
埃俄罗斯 Aeolus
埃庇米尼德斯 Epimenides
埃涅阿斯 Aeneas
夏普，贝基 Sharp, Becky
桑塔亚那，乔治 Santayana, George
恩培多克勒 Empedocles
恩尼乌斯 Ennius
恩诺 Norn
特伦斯 Terence
俾斯麦 Bismarck
拿破仑 Napoleon
爱克曼 Eckerman
爱默生，拉尔夫·沃尔多 Emerson, Ralph Waldo
爱比克泰德 Epictetus
爱迪生 Edison
高乃依 Corneille
席勒 Schiller
诺瓦利斯 Novalis
涅斯托耳 Nestor
涅阿库斯（塔兰托的） Nearchus of

Tarentum
涅柔斯 Nereus
涅俄普托勒摩斯 Neoptolemus
浮士德，约翰 Faust, Johannes
海亚姆，欧玛 Khayyam, Omar
海克尔 Haeckel
海格立斯 Heracles
海尔斯，亚历山大 Hales, Alexander
海伦 Helena

十一画

理查德 Richard
琐罗亚斯德 Zoroaster
基尼阿斯 Cineas
菲茨杰拉德 Fitzgerald
菲勒斯 Philus
菲力普，希律 Philip, Herod
菲尔丁 Fielding
菲利普斯 Philippus
菲狄亚斯 Phidias
菲洛塞努斯 Philoxenus
萨布蒂里斯 Subtilis
萨耳珀冬 Sarpedon
萨托·里萨图斯 Sartor Resartus
萨克雷 Thackeray
萨顿，托马斯 Sutton, Thomas
萨丹纳帕路斯 Sardanapalus
萨利那托，C. Salinator, C.
勒布伦 Lebrun
勒南 Renan
勒莫安 Lemoine
勒歇兹，佩尔 Le Chaise, Père
勒努夫耶 Renouvier
培根，弗朗西斯 Bacon, Francis
梅尼德姆斯 Menedemus
梅罗普斯 Merops
梅迪奇，洛伦佐·德 Medici, Lorenzo de,
梅利图斯 Melitus
梅利乌斯，斯普利乌斯 Maelius, Spurius
梅特卢斯，卢西乌斯 Metellus, Lucius
梅特罗克利斯 Metrocles
梅底乌斯 Medius
梅塞纳斯 Maecenas
梭罗 Thoreau
梭伦 Solon
雪莱 Shelley
曼奇努斯，卢西乌斯 Mancinus, Lucius
曼利乌斯 Manlius
第欧根尼·拉尔修 Diogenes, Laertius
笛卡儿 Descartes
维吉尼乌斯，奥鲁斯 Verginius, Aulus
维吉尔 Virgil
维拉尔德·德·奥内库尔 Villard de Honnecourt
维图利乌斯，提图斯 Veturius, Titus
维色利努斯 Vecellinus
维奥拉 Viola
维奥莱-勒-杜克 Viollet-le-Duc
维纳斯 Venus
康拉德 Conrad
康萨弗 Consalvo
康德 Kant

十二画

斐莱蒙 Philemon
琼斯，汤姆 Jones, Tom
琼森，本 Jonson, Ben
博芬 Boffin
博林布鲁克 Bolingbroke
博蒙特 Beaumont
博比 Bobby
塔多 Cento
斯托特 Stout
斯坎德培 Scanderbeg
斯塔提乌斯，凯基利乌斯 Statius, Caecilius
斯威图尼亚 Suetonius
斯威夫特 Swift
斯提尔波 Stilpo
斯提利科 Stilicho

斯彭斯 Spence
斯蒂芬，莱斯利 Stephen, Leslie
斯蒂芬，菲兹詹姆斯 Stephen, Fitzjames
斯巴达 Sparta
斯凯沃拉，昆图斯·穆丘斯 Scaevola, Quintus Mucius
斯特拉托 Strato
斯特拉博 Strabo
斯特林，约翰 Sterling, John
斯特恩 Sterne
斯维登堡 Swedenborg
斯宾诺莎 Spinoza
斯宾塞，爱德门 Spenser, Edmund
斯宾塞 Spencer
惠特曼，沃尔特 Whitman, Walt
塔西佗，科内利乌斯 Tacitus, Cornelius
塔尔奎 Tarquin
提托诺斯 Tithonus
提迈亚 Timaia
提马埃乌斯 Timaeus
提图斯 Titus
提比略 Tiberius
雅各布 Jacob
雅各比 Jacobi
雅努斯 Janus
黑格尔 Hegel
喀提林 Catiline
鲁梯利乌斯，普布利乌斯 Rutilius, Publius
鲁庇利乌斯，普布利乌斯 Rupilius, Publius
鲁福斯，穆索尼乌斯 Rufus, Musonius
腓力五世 Philip V
傅立叶，夏尔 Fourier, Charles
奥丁 Woden
奥古斯丁 Augustine
奥古斯都 Augustus
奥托 Otho
奥西诺 Orsino
奥达特 Audate
奥里奥尔 Auriol
奥勒利乌斯，马可 Aurelius, Marcus
奥费利亚 Ophelia
奥卡姆 Occam
奥里乌，M. Hauréau, M.
奥维德 Ovid
焦孔达 Gioconda
普劳梯亚努斯 Plautianus
普劳图斯 Plautus
普林尼 Pliny
普桑 Poussin
普卢塔克 Plutarch
普里阿摩斯 Priamus
普罗斯佩罗 Prospero
普罗提诺 Plotinus
普罗特斯 Proteus
普罗米修斯 Prometheus
温克尔曼 Winckelmann
道尔顿 Dalton
富利乌斯，卢西乌斯 Furius, Lucius
富兰克林 Franklin

十三画

雷古卢斯，M. 阿提里乌斯 Regulus, M. Atilius
雷利，沃尔特 Raleigh, Walter
蒙田 Montaigne
蒲伯 Pope
蓬波纳蒂乌斯 Pomponatius
路斯奇努斯，盖乌斯 Luscinus, Gaius
路易十一 Louis Ⅺ
路易十四 Louis XⅣ
路德，马丁 Luther, Martin
鲍栖时 Baucis
詹姆斯，威廉 James, William
福克斯，乔治 Fox, George
福克，哈里 Foker, Harry
福基翁 Phocion
福禄培尔 Froebel
塞克雷坦，查尔斯 Secrétan, Charles

塞扬努斯 Sejanus
塞内加 Seneca
塞维鲁斯，塞普提米乌斯 Severus, Septimius

十四画

赫耳枯勒斯 Hercules
赫西奥德 Hesiod
赫克托耳 Hector
赫拉克利特 Heraclitus
赫顿 Hutton
赫勒斯滂 Hellespontine
赫胥黎 Huxley
赫卡柏 Hecuba
赫罗 Hero
赫尔德 Herder
歌德 Goethe
缪斯 Muses
赛壬 Siren

十五画

墨勒图斯 Meletus
墨丘利 Mercury
墨伽比苏斯 Megabyzus
德奇乌斯，普布利乌斯 Decius, Publius
德斯德蒙内 Desdemona
德墨特里乌斯 Demetrius
德谟克利特 Democritus
摩西 Moses
潘 Pan

十六画

薛西斯 Xerxes
霍布士 Hobbes
霍奇森 Hodgson
霍维茨 Horwicz
穆勒，约翰·斯图亚特 Mill, John Stuart
穆丘斯，昆图斯 Mucius, Quintus
穆米乌斯，斯普利乌斯 Mummius, Spurius
穆罕默德 Mohammed

十七画

戴维 Davy
魏斯曼 Weismann

十九画

摩非斯特 Mephistopheles

二十一画

露西娅 Lucia

塞扬努斯 Sejanus
塞内加 Seneca
塞维鲁斯，塞普提米乌斯 Severus, Septimius

十四画

赫耳枯勒斯 Hercules
赫西奥德 Hesiod
赫克托耳 Hector
赫拉克利特 Heraclitus
赫顿 Hutton
赫勒斯滂 Hellespontine
赫胥黎 Huxley
赫卡柏 Hecuba
赫罗 Hero
赫尔德 Herder
歌德 Goethe
缪斯 Muses
赛壬 Siren

十五画

墨勒图斯 Meletus
墨丘利 Mercury
墨伽比苏斯 Megabyzus
德奇乌斯，普布利乌斯 Decius, Publius
德斯德蒙内 Desdemona
德墨特里乌斯 Demetrius
德谟克利特 Democritus
摩西 Moses
潘 Pan

十六画

薛西斯 Xerxes
霍布士 Hobbes
霍奇森 Hodgson
霍维茨 Horwicz
穆勒，约翰·斯图亚特 Mill, John Stuart
穆丘斯，昆图斯 Mucius, Quintus
穆米乌斯，斯普利乌斯 Mummius, Spurius
穆罕默德 Mohammed

十七画

戴维 Davy
魏斯曼 Weismann

十九画

摩非斯特 Mephistopheles

二十一画

露西娅 Lucia